Cuadernos negros

MARTIN HEIDEGGER

EDITORIAL TROTTA

1931-1938

Los conocidos como *Cuadernos negros* son una especie de diario filosófico que contiene las anotaciones que Martin Heidegger fue haciendo en paralelo a su magisterio académico y a sus obras publicadas. En estas notas se enlazan las reflexiones más estrictamente teóricas con referencias a la situación personal y profesional del filósofo y a acontecimientos tanto históricos como del día a día.

Pocas publicaciones filosóficas han suscitado en los últimos tiempos tanta expectación, interés y controversia como estos textos privados de Martin Heidegger. Él mismo había contribuido anticipadamente a su notoriedad al designarlos como la «coronación» de sus obras completas e indicar que debían ser los últimos en ver la luz. Pero, sobre todo, se esperaba que la edición de estos *Cuadernos negros* aportara las pruebas irrefutables del antisemitismo de Heidegger y de sus simpatías por el régimen nacionalsocialista. ¿Cómo es posible que quien probablemente fuera el pensador más importante del siglo XX empleara su genio especulativo en hacer una fundamentación ontológica del holocausto?

Esta primera entrega, que recoge los cuadernos de los años 1931 a 1938, constituye una fuente imprescindible para contextualizar y valorar la implicación de Heidegger en el nacionalsocialismo, que él concibe desde una metapolítica encuadrada en la historia del ser. Pero, además, ayuda a plantear la cuestión general de la relación entre las fuerzas históricas, la condición existencial del hombre como individuo y como comunidad, la filosofía y la política.

Cuadernos negros (1931-1938)
Reflexiones II-VI

Cuadernos negros (1931-1938)
Reflexiones II-VI

Martin Heidegger

Edición de Peter Trawny
Traducción de Alberto Ciria

E D I T O R I A L   T R O T T A

Esta obra ha recibido una ayuda a la edición
del Ministerio de Educación, Cultura y Deporte



COLECCIÓN ESTRUCTURAS Y PROCESOS
Serie Filosofía

Título original: Überlegungen II-VI (Schwarze Hefte 1931-1938) (GA 94)

Ferraz, 55. 28008 Madrid
Teléfono: 91 543 03 61
Fax: 91 543 14 88
E-mail: editorial@trotta.es
http://www.trotta.es

ISBN: 978-84-9879-603-2
Depósito Legal: M-30186-2015

Impresión
Cofás, S.A.

ÍNDICE

Las anotaciones de los cuadernos negros

son, en su núcleo,
intentos de un sencillo nombrar:
no un enunciar, ni menos aún apuntes
para un sistema planificado.

SEÑAS X REFLEXIONES (II) E INDICACIONES

Octubre de 1931

M. H.

πάντα γὰρ τολμητέον[1]

Cf. pp. 19 y 132*.

1. [*Platonis opera.* Recognovit brevique adnotatione critica instruxit Ioannes Burnet, Clarendon, Oxford, 1900, t. I. *Theaetetus*, 196d2: «Hay que atreverse a todo»].

* Las referencias que aparecen tanto en el texto como en los índices remiten a las páginas del manuscrito de Heidegger, indicadas al margen. [*N. del E. español*].

¿Qué debemos hacer? 1

¿Quiénes *somos*?

¿Por qué debemos *ser*?

¿Qué es lo ente?

¿Por qué sucede el ser?

Desde estas preguntas hacia delante en unidad: así es el filosofar.

1

Lo que alabamos como bendición se debe a lo que nos agobia como penuria.

Y a si la *penuria* nos oprime realmente, es decir, si nos *presiona sacándonos* de quedarnos mirando pasmados y comentando la situación.

La penuria suprema consiste en que tengamos que acabar volviéndonos la espalda a nosotros y a nuestra «situación» para... buscarnos *realmente*.

Fuera de los rodeos, que no hacen más que reconducirnos al mismo carril: meras vías de *elusión* lejanas y evasivas de lo ineludible.

¡El hombre debe recobrarse a sí mismo! 2

¿Por qué? Porque, «siendo» él un «sí mismo», es sin embargo *de tal modo* que se pierde a sí mismo o nunca se cobra, si es que encima no va dando tumbos o se queda atrapado y cautivo en cualquier otro sitio. Todo este grandioso ser y poder ser apenas lo advertimos ya en raquíticas sombras que se nos quedan en la retina o en modelos resecos e incompresibles erigidos como «tipos».

¿Pero cómo llega el hombre hasta su sí mismo y se recobra?

¿Qué es lo que define su sí mismo y la mismidad de este?

¿Acaso *esto* no queda ya sujeto a una primera elección?

En función de lo que él no escoja, proporcionándose a cambio un sustituto, el hombre ve su sí mismo

1) por medio de la reflexión habitual;
2) mediante el diálogo con un «tú»;
3) meditando sobre la situación;
4) cayendo en una idolatría.

3 Pero suponiendo que el hombre hubiera escogido y que la elección repercutiera realmente sobre su sí mismo contragolpeándolo *y reventándolo*,

es decir, suponiendo que el hombre hubiera escogido que el ser de lo ente haya de ser sacado al descubierto y que, merced a esta elección, el propio hombre volviera a quedar resituado en la existencia, ¿no tendría entonces que seguir adentrándose mucho en el silencio del acontecer del ser, un acontecer que tiene su tiempo y su silenciamiento?

¿No tiene que haber guardado silencio durante mucho tiempo para volver a hallar la fuerza y el poder del lenguaje y ser portado por él?

¿No tienen que quedar destrozados todos los marcos y todas las disciplinas, y no tienen que haber quedado desolados todos los senderos trazados y desgastados de tanto pisarlos?

¿No es entonces cuando un temperamento que se remonta hasta muy atrás tiene que templar el ánimo?

4 Quien se limita a quedarse pegado al pie de la montaña ¿cómo pretenderá siquiera ver la montaña?

Solo paredes y más paredes.

¿Pero cómo llegar a lo alto de la montaña?

Solo dando un salto desde otra montaña. ¿Pero cómo llegar a lo alto de esta otra?

Habiendo estado ya ahí, es decir, habiendo *sido* ya ahí: *ser* uno que se ha puesto en lo alto de la montaña porque le han llamado a que acudiera ahí.

¿Quién fue ya así? Pero quien lo haya sido lo sigue *siendo*, porque jamás otros podrán desplazarle de ahí.

Así es el comienzo y el recomienzo de la filosofía.

5 2

Estamos ante la nada*. Cierto, pero estamos de tal modo que no nos tomamos en serio ni la nada ni este estar ante ella, que no sabemos tomárnoslos en serio. Cobardía y ceguera ante el despuntar del *ser*, el cual nos porta hasta lo ente.

* De ningún modo ante la nada, sino ante todas las cosas y cada una de ellas, pero *como si no llegaran a ser* (cf. p. 50).

3

¿Hay que atreverse a la gran marcha en solitario, guardando silencio... hacia el «ser ahí», donde lo ente se vuelve más ente? ¿Despreocupándose de toda situación?

¿No es esto desde hace tiempo una necedad, una confusión y un extravío, e incluso una desfachatez, que no hacen más que ir corriendo tras la «situación»?

«Situación»: pequeñas conchas que el mar ha arrojado a la playa y a la arena; pequeñas conchas en las que nos agitamos debatiéndonos y en las que solo vemos seres debatiéndose, pero ya no la oleada ni el arranque de lo ente.

4 6

La *nada*: ella es más alta y más honda que *lo que no llega a ser ente*, demasiado grande y digna como para que a uno cualquiera y a todos juntos haya de estarles permitido estar así ante ella.

Lo que no llega a ser ente es menos que nada porque ha sido expulsado del ser, el cual irradia de nada todo lo ente.

Y es menos porque queda indeciso: ni está con lo ente, para lo cual tendría que llegar a ser más, ni tampoco con la nada.

5

Poner en marcha el no hacer caso de la situación, pero desde lo positivo de lo ineludible: no hacer caso de la situación, y el derecho que se tiene a hacer eso.

Solo cuando dejamos de preguntar por nuestra situación volvemos nosotros a serla.

Regresar a lo «inconsciente», es decir, no a los «complejos», sino al «espíritu» que verdaderamente sucede y que es necesario porque se ha vuelto hacia la penuria.

¡Toda esta endiablada —o más bien divinizada— manera de disponer de la situación como si fuéramos sus arrendatarios y quienes sacan beneficio de ella! Esto se queda en una *apariencia* de seriedad.

6 7

El hombre ya no es capaz de emprender nada consigo mismo, y por eso al final acaba figurándoselo «todo».

7

El hombre se figura que tiene que emprender algo consigo mismo, y no se entera de que, en una ocasión, el «ser ahí» ya emprendió algo con él (el comienzo de la filosofía), de lo cual él se escabulló hace ya mucho tiempo.

Que *en la existencia* lo ente llegue a ser siendo, es decir, que llegue a hacerse más ente y más irradiante de la nada: en eso consiste la misión del hombre en estos aconteceres.

8

Ser y tiempo I[1] es un intento, por incompleto bastante torpe, de llegar hasta la temporalidad de la existencia para volver a preguntar de nuevo, desde que lo hiciera Parménides, la pregunta por el ser. Cf. p. 24.

9

Objeción contra el libro: hasta hoy sigo sin tener suficientes adversarios. El libro no me ha deparado ni un único adversario que sea grande.

8 10

De ese amedrentamiento ante lo pasado que le lleva a uno a aguzar el oído forma parte la falta de escrúpulos frente a la «tradición» y el desprecio de lo actual.

11

Sobre aquello que, en una obra creativa suelta, la filosofía únicamente logra silenciar dirigiéndose a las cosas mismas, es decir, sobre este silenciamiento, Jaspers escribe, con indolencia e ignorancia, tres volúmenes. Y así sucede entonces que a cualquier sinvergüenza y a cualquiera que escribe le han dado en mano la receta para ir por ahí hablando incluso acerca de lo último de la filosofía. Y de este modo queda no solo demostrada, sino incluso legitimada, la endeblez del hombre «de hoy» a la hora de filosofar, es más, siquiera para regresar a la Antigüedad. Resulta que incluso el «ser» es ahora tema de las más difundidas habladurías y que a cualquiera le está permitido y tiene el mismo derecho a ir por ahí opinando lo primero que se le ocurre.

1. [M. Heidegger, *Ser y tiempo* (GA 2, 1977), trad., prólogo y notas de J. E. Rivera C., Trotta, Madrid, ^{3}2012].

12

Pero, en tu taciturnidad, «dilo» para ti mismo a diario: guarda silencio sobre el silenciamiento. Cf. p. 17.

13 9

Para que lo ente se encuentre con que lo dejan entrar, primero hay que transformar la esencia de la verdad y llevarla a una nueva nitidez y contundencia.

Dejar entrar a lo ente: permitirle pasar «por» el «ser ahí». Equivocidad del «por»: dejarlo pasar «a través» del «ser ahí» y que el «ser ahí» se encargue de hacerlo pasar.

14

Así pues, era una opinión errónea de *Ser y tiempo* pretender que se podía superar *directamente* la «ontología». Al fin y al cabo, el horrible «éxito» ha consistido solo en que ahora se chacharea todavía más y *aún* con más desfachatez y menos fundamento acerca del «ser».

14a

Ponerlo primero todo a más profundidad para solo así hacerlo madurar para la transformación.

Todo: es decir, antes que nada y únicamente el comienzo de la filosofía.

15

No somos lo bastante fuertes ni originarios como para «hablar» verdaderamente *guardando silencio* y *a causa del temor*. Por eso resulta que hay que *hablar* de todo, es decir, parlotear. (Cf. p. 93).

16 10

Poner el ser a mayor profundidad en la existencia por medio de la auténtica pregunta por la esencia del *lenguaje*.

Y de este modo, forzar con la existencia una transformación de la verdad y del ser.

Esto es un acontecer de la auténtica historia, para la cual el «individuo singular» resulta indiferente y solo se le considera en la medida en que, con su obra *repercutiente*, se asegura una posibilidad de motivaciones reiterables.

17

Ser: no sin lenguaje. Pero precisamente por eso el ser *no* es «lógico». Lenguaje: no sin ser.

18

El despertar de la ley tiene que suceder desde la hondura de la existencia y pasando por el condicionamiento plenamente asumido de un único hombre singular.

Confiando en la hondura de la existencia es como se puede soportar que el hombre (!) acuse los defectos propios de la unilateralidad y la parcialidad humanas.

Lo repercutiente *no* es aquello a lo que se digna conceder asentimiento.

11 19

Quien tenga que filosofar «hoy» —y por «hoy» entiendo bajo el indeclinable poder del *comienzo* de la filosofía occidental en la Antigüedad— tiene encomendada la tarea de mantener permanentemente operativa en sí, en toda su aspereza, contundencia y resolución, una doble postura: *por un lado*, la postura de la *interpretación* de los antiguos, como si se tratara únicamente y nada más que de permitir y hacer que solo *ellos* tomen la palabra (comienzo e historia de la pregunta por el ser); *y luego*, la postura de un preguntar que interpreta de forma máximamente amplia y profunda desde el fondo de la existencia, como si se tratara únicamente y nada más que de ayudarle al «ser», desde una primera soledad, a que irrumpa en la obra real (superación de la pregunta por el ser).

Pero esta dualidad de la postura no es más que *una sola cosa* (cf. 14), siendo sin embargo esta sola cosa la gracia de la vocación para un destino sin parangón.

20

Nosotros nos limitamos a tirar del arado por el campo para que este
12 destino encuentre el lugar donde | llevar a la custodia la simiente de sí mismo.

21

O incluso menos aún: nos limitamos a recoger piedras y hierbajos del campo asolado y a limpiarlo para que el arado pueda encontrar buen encauzamiento.

22

Los tiempos no son lo bastante maduros para la comprensión de la *pregunta por el ser*, porque ni están en condiciones de saber manejar de forma interna y viva toda la auténtica historia de dicha pregunta, ni tampoco están a la altura de la fuerza esencial que

tiene esa pregunta para acometer las posibilidades de la existencia (arte, fe, naturaleza).

Aún menos fuertes son los tiempos para aquello que, en realidad, la pregunta por el ser se limita a preparar: *su superación*, en el sentido de un verdadero volver a comenzar con el comienzo.

El propio presentimiento está muy lejos de vislumbrar que la esencia de la verdad primero tiene que volver a transformarse y hacerse operativa y real en la existencia.

23

Solo cuando realmente erramos, es decir, cuando *vamos* extraviados, podemos toparnos con una «verdad».

El hondo y siniestro —y por tanto, al mismo tiempo, grande— 13
temple de ánimo del errante, tomándolo en su conjunto: *el filósofo*.

24

La auténtica amplitud solo se amplía creciendo en hondura.

Pero, al mismo tiempo, es solo aquella hondura que se ha vuelto a encerrar en la obra configurada la que en el futuro seguirá abarcando la amplitud y manteniéndola tensa en esa transmutación.

25

Pero hacia donde quiera que el filósofo se abra paso y sea lo que sea aquello en lo que lo ente en su conjunto se le vuelve nuevo, esto, que para él representa algo último, él tendría que poder convertirlo en algo original y primero. Pero precisamente esto es lo que forzosamente le vuelve a quedar rehusado.

Y por eso el filósofo es, justo desde lo más hondo que hay en él, originalmente superable.

Saber esto es lo único que proporciona una posición fructífera y clara *en* el proceso de trabajo que conduce a la obra, y por tanto para obrar y para despreciar lo inoperante.

26 14

Averiguar la esencia del *tiempo* preguntando por ella para llegar a avenirnos con nuestro momento.

27

Reparar realmente en la historia, es decir, en aquello que quedó *sin* haber sucedido y que en adelante siguió cerrándose hasta el punto de que podría parecer que no existe ni jamás existió.

28

Primero hay que volver a despertar esa libertad que no se inmiscuye y que le deja hacer a aquella historia que quedó sin haber sucedido.

No porque lo anterior pudiera recuperarse, sino porque ahora, y muy pronto, desde nosotros mismos y conforme a nuestras necesidades, viene hasta nosotros.

29

A fuerza de impertinencia y quisquillosidad no llevaremos ninguna cosa a hacer que su esencia se manifieste.

30

La filosofía venidera habrá de convertirse en un *alentar*: un alentar para el ser del «ahí». Cf. p. 11.

31

La gran dificultad del nuevo comienzo: hacer que la voz aliente y despertar el temple de ánimo, pero al mismo tiempo, y para quien haya de obrarlo, adelantarse pensando con claridad todo esto y llevarlo hasta un concepto creativo.

Las palabras de aliento alientan al hombre a una incardinación suya superior y a un arraigamiento más hondo.

32

Estas palabras de aliento que pronuncia la filosofía son la *poesía del ser*. Para nosotros, la poesía del ser es anterior a lo ente, y sin embargo solo sirve para impeler a lo ente hacia delante como si fuera más antiguo. La irrupción del ser en la densa espesura de su poesía.

Los «poetas» siempre poetizan «solo» lo ente, y sin embargo, haciendo eso, poetizan también el *ser*.

33

¿O no es sobre todo la filosofía la que tiene que poetizar lo ente? Sí, e incluso lo ente *en cuanto tal*, es decir, en su conjunto.

34

¿Qué poetizar? Si después de todo resulta que no hay ningún obrar, es decir, ningún poetizar para el «ser-ahí», siendo únicamente ahí donde hay *ser*. El ser se hace poema, y por eso se vuelve finito. Pero no al revés, que haya que fabularse lo ente para solo *de este modo*

capacitarlo. Es decir, al mismo tiempo hay que hacer que la existencia se haga madura para el poder y para el servicio a él.

35

Las poetizantes palabras de aliento llevan ante la presencia de aquello que corresponde hablando, de aquello que habla correspondiendo a lo poetizado: solo así se revela esto que «habla».

36 16

¿Puede uno solo *forzar* que se produzca aún algo esencial?

¿No hace falta para eso la comunidad de los pocos que llevan eso hasta el final?

¿Dónde está la sencillez de la disposición a asumir lo esencial y a perseverar en ello?

¿Pero estas no son preguntas de una cavilosidad meramente *aparente*?

¿No se trata simplemente de que hay que asumir una responsabilidad?

¿Qué es eso: una responsabilidad?

Abogar por algo y sacrificarse por ello.

¿Abogar por qué? Por que el «ser-ahí» se haga poderoso en el hombre, volviéndose para él medida y poder.

¿Pero cómo hacer que se produzca este arranque?

La hondura y la amplitud de la intervención del «ser-ahí» se encuentran en la pregunta por el ser.

¿*Hacia dónde* hay que preguntar con esta pregunta? Hacia la H̸[2].

No es lo mismo «hacia dónde» se pregunta que «acerca de qué» se pregunta, sino que el «acerca de qué» forma parte del propio preguntar, el cual, en su conjunto y como tal conjunto de la pregunta por el ser, tiene su «hacia dónde».

Pero el H̸ tiene que ser silenciado con el preguntar, y habiendo sido obtenido luchando en un *silenciamiento* sintonizado, tiene que llegar a ser una gracia. Cf. p. 8.

37

Este «hacia dónde» es aquello a lo que aspiramos en esa aspiración que puede sacar al descubierto.

2. [Signo desconocido].

17 38

Para llegar a saber *qué* está permitido decir y qué se *tiene que* decir, primero hay que medir el silencio en toda su extensión.

39

Ciencia: ¿seguimos necesitando nosotros la ciencia, es decir, lo que hoy se considera como tal? ¿Quiénes somos «nosotros»?

¿Quién necesita una ciencia esencial, a la manera de un apasionamiento?

Los dirigentes y los vigilantes: ¿quiénes son estos?, ¿dónde han de estar y en calidad de qué hombres?

La ciencia se ha quedado en una mera acrobática de métodos, en la empequeñecida probidad de un seguir practicando ocupaciones eruditas y en la resabiada arrogancia de un seguir transmitiendo y ofreciendo.

40

«*Ciencia*» como apasionamiento y como acaudillamiento.

41

¿Cómo debe hacerse operativo el *arranque*? Tiene su propio modo oculto de irradiarse. Y al final eso acaba siendo una cuestión subordinada.

Es más que suficiente con que se haya asumido la responsabilidad.

42

Arranque como comienzo del origen y como comienzo original.

18 43

La ciencia tiene que volver a emprender su marcha, pero ahora de forma nueva desde el arranque original, habiendo sido por tanto modificada en su ser y en su apreciación.

44

Filosofía: ¿La filosofía sirve para la *educación* o para un mero *conocimiento pericial*?

Ni lo uno ni lo otro; tanto lo uno como lo otro.

Lo que se quiere decir con esto es que la filosofía no puede ser captada originalmente desde ninguno de ellos, porque ambos son descendientes suyos, teniendo su propia procedencia una estirpe más profunda.

45

Meros conceptos *lastrados*. «Configurar» anticipaciones e *intervenciones*. «*Espacio y tiempo*» es un juego de palabras habitual desde hace mucho tiempo y que, por culpa de Kant y de la ciencia, ya solo se refiere a un esquema neutro de formas.

Pero «pueblo sin espacio»[3], y sus más únicos sin tiempo.

¿Qué significa ahí «espacio»?

¿Qué significa ahí «tiempo»? Origen del H. ¿Es eso también el *espacio*, en cuanto que el tiempo para un «pueblo»?

Espacio y tiempo no son una yuxtaposición que «haya» así, sino la irrupción y el despuntamiento de un ser que hay que obtener luchando.

46 19

¡De qué manera hoy cualquiera que tenga medio pensamiento —que encima aún se lo habrá birlado a algún otro— enseguida tiene que soltarlo, y encima en forma de «grandes obras», en lugar de reservarse para sí la auténtica intelección y guardársela para que ella engendre algo esencial, aunque al hacerlo se desvanezca! Solo cuando hay mucho que *no* ha salido a la luz sino que ha quedado retenido existe *una* garantía de que se cree la ocasión para que se configure algo grande.

47

La ridiculez de una «filosofía de la existencia» que ni en un ápice es mejor que la «filosofía de la vida».

48

Filosofar: no tener a nadie que marque las pautas.

El nuevo *comienzo* no es inicial, sino terminal.

¡*La filosofía*! Por fin se le piden explicaciones a su esencia. La filosofía consiste en:

hacer que la existencia guarde silencio (positivamente)

hacer que el ser hable (lenguaje — verdad)

hacer que desaparezca la alharaca en torno al hombre;
es decir, poner en juego al [hombre] (positivamente). Cf. p. 21.

3. [H. Grimm, *Volk ohne Raum*, Albert Langen und Georg Müller, Múnich, 1926].

20 Solo que hacer que el ser hable significa cualquier cosa menos establecer y difundir una «ontología». (Cf. p. 22).

49

Hoy, en marzo de 1932, estoy con toda claridad ahí desde donde se me ha vuelto extraña toda esa producción anterior de escritos (*Ser y tiempo*, *¿Qué es metafísica?*[4], el libro sobre Kant[5] y *De la esencia del fundamento* I y II[6]). Extraña como un camino que ha quedado fuera de servicio y que se ha ido desdibujando llenándose de hierbas y matorrales; un camino que, sin embargo, conserva para sí el hecho de que conduce hasta el «ser ahí» como temporalidad; un camino en cuyo margen hay mucho de contemporáneo y mendaz, sucediendo a menudo que estas «marcas» se toman como si fueran más importantes que el camino mismo. (Cf. pp. 102, 104).

Desde luego que hasta hoy nadie ha comprendido este camino; nadie ha avanzado ni ha retrocedido por él; es decir, nadie ha intentado rechazarlo. Para eso habría sido necesario entender el «objetivo», o diciéndolo más precavidamente, el espacio (el «ahí») al que el camino pretendía conducir y trasladar. Pero eso no ha sucedido. Y sin embargo, todo habla a gritos sobre la «ontología», como si ella fuera algo que todos conocen.

21 Y está bien que a todo ese confuso entusiasmo, | a todas esas alabanzas y comentarios mal entendidos, les haya sucedido lentamente un «rechazo» igual de difundido y que, ciertamente, es igual de ciego y está igual de alejado de toda confrontación, es decir, justamente de toda concepción y de toda versión más originales de la pregunta.

¡Pero para qué comentar todo esto, siendo que a mí mismo la pregunta se me vuelve cada vez más cuestionable, es decir, más digna de ser cuestionada! Cf. pp. 22, 44.

50

Saliéndonos de toda esa chifladura del parloteo sobre la situación, «reflexionar» yendo a la más remota preservación del poder del origen. (Cf. p. 81).

Capacitación como preservación. (Cf. p. 24).

4. [M. Heidegger, «¿Qué es metafísica?» (GA 9, ^{2}1996), en *Hitos*, versión de H. Cortés y A. Leyte, Alianza, Madrid, 2000, pp. 93-108].

5. [M. Heidegger, *Kant y el problema de la metafísica* (GA 3, 1991), trad. de G. Ibscher Roth, FCE, México, 2013].

6. [M. Heidegger, «De la esencia del fundamento», en *Hitos*, cit., pp. 109-149].

51

Tenemos que salirnos de la «filosofía» filosofando. (Cf. pp. 19 abajo, 35 arriba, *89*).

52

Ser un caudillo no significa poder anteceder, sino poder ir en solitario, es decir, hacer positivamente que la exclusividad del existir guarde silencio frente a la alharaca de una «existencia» particular.

53 22

Solo con que se hubiera comprendido siquiera a grandes rasgos la pregunta por el ser, es decir, solo con que se hubiera comprendido *que* es *la* pregunta por antonomasia —desde Platón hasta Hegel deja de ser una pregunta, y lo que haya de venir después ya no cuenta en modo alguno—, solo con que se hubiera comprendido siquiera esto, entonces no habría podido malinterpretarse *Ser y tiempo* ni se habría podido abusar de esa obra tomándola como antropología o como «filosofía existencial».

Parece que apenas se ha visto que la enfatización del individuo y de la singularidad de la existencia no es más que un contragolpe contra la malinterpretación del «ser ahí» como «conciencia», como «sujeto», como «alma» o como «vida», pero que la singularidad del individuo existente no constituye el auténtico problema, sino una mera transición contingente hasta aquella exclusividad del «ser ahí» en la que sucede la unidad universal del ser.

(Cf. semestre de verano de 1932, pp. 25 ss.[7]).

54 23

Daría «filosofías» enteras que llenaran muchos volúmenes a cambio de la única y contundente sentencia de Anaximandro, ya solo porque esta frase única nos fuerza y nos obliga a hacer la prueba de si y de en qué medida aportamos la fuerza para *comprender*, es decir, de si y de en qué medida entendemos *de* la pregunta por el ser y somos capaces de preguntarla y, haciendo eso, *hacemos el esfuerzo de disponernos* al ser.

Mientras que en la abundancia, la variedad y la copiosidad tardías y actuales nosotros podemos sumirnos e irnos a pique tan cómodamente que incluso el más falto de fuerzas puede hacerse con un montón de cosas y presentarse con ellas, y eso con una habilidad que puede fingir ser esencialidad, sobre todo cuando se hace con-

7. [M. Heidegger, *Der Anfang der abendländischen Philosophie. Auslegung des Anaximander und Parmenides* (GA 35), ed. de P. Trawny, Fráncfort M., 2012, pp. 74 ss.].

tando con la asistencia y amparado por los auspicios de lo que se da en llamar «seriedad existencial», que encima es del todo bienintencionada y que pretende ser auténtica.

Pero yo dudo totalmente de que con ello haya sucedido lo más mínimo a favor de la filosofía.

Sin embargo, a pesar de ello, «políticamente» siempre sigue siendo preferible tomar partido a favor de los auténticamente «existenciales» frente a los ignorantes que van de «científicos».

24 55

Sobre Ser y tiempo (cf. p. 7). Si yo hablara usando la forma impersonal que emplean los eruditos tendría que decir: editar el libro en una nueva edición significaría escribirlo de nuevo, pero «no hay tiempo para eso», pues hay otras tareas.

¿Y si eso fuera un error? ¿*Otras* tareas en la filosofía distintas de la pregunta que ahí se plantea —aunque solo se la elaborara parcialmente—? La pregunta por el ser. No queda otra opción que escribir *una y otra vez* este libro, y solo este. Corriendo el peligro de quedarme en un *homo unius libri*, en un «hombre de un solo libro». Más allá de este *unum* no hay ningún *aliud*.

Así que hay que elaborar la pregunta con mayor premiosidad, y de momento nada más que esto, sin llegar a elaborar la respuesta. Que al final acabe llegando su respuesta es algo enteramente singular. La única *capacitación* fundada y duradera radica en una elaboración de la pregunta que solo en apariencia consiste en un *análisis* en el sentido de un *desmembramiento*.

56

La filosofía no es más que una resonancia de la gran poesía que ha sido reafinada. Resonancia que ha sido reafinada sintonizándola con el concepto, y la reafinación ha sido la del ser.

57

Reafinación en un averiguar por medio de un preguntar quintaesenciado y conceptual, es decir, comprensivo. ¿Pero para qué? ¿Para qué? ¿Por qué toda la aspereza y frialdad del concepto? Para adju-
25 dicarle a lo ente su | plena capacitación y para conducir al hombre hasta una *poesía* más original, es decir, hacia aquello en lo que él pueda engrandecerse y experimentar la beatificación que proporciona un ánimo desbordante.

Esto solo les es concedido a algunos individuos sueltos. ¿Y qué sucede con quienes son muchos? Ellos pueden marcharse por donde vinieron.

58

Por todas partes parlotean ahora acerca del «nuevo concepto de ciencia» y no se dan cuenta de que algo así no se puede inventar, y menos que nunca cuando falta tan por completo toda fuerza para el concepto, y esto a su vez porque aquello que hay que concebir, es decir, el ser, permanece incomprendido.

59

Originalidad, contundencia y determinación del *concepto quintaesenciado y comprensivo* significan algo totalmente distinto que el aparente rigor del operar con símbolos matemáticos y que la proclamación del ideal de conocimiento matemático.

60

¿Qué me figuro yo que es una auténtica «*lógica*»? (Cf. p. 35). λόγος
no es el «enunciado», | sino un tratamiento de lo ente en cuanto tal 26
que pregunta por él y que no se pone en función de nada más salvo de sí mismo. Pero esto significa que *el pronunciamiento de lo ente*
en el ser es un acontecer fundamental en el | «campar» de la verdad 25
(ἀ-λήθεια). (Cf. semestre de verano de 1934[8]).

61

No una doctrina *con unos contenidos* a la que se haya de asentir y que bien a gusto se solaza en una validez y un prestigio cualesquiera. Pero en la misma medida, tampoco una fútil presentación de posibilidades para escoger, ese lúdico y descomprometido «ponerlo en manos de los demás según cuál sea el caso». *Sino* consecución y robustecimiento para *una* postura resuelta, una postura que no se queda en vacía y formal sino cuya resolución consiste en que dispone con firmeza y «funda» la verdad de lo ente con unos alcances de la mirada y con unos márgenes de espacio para la acción que son muy precisos.

Para ello se requiere la conceptualidad suprema de la «*lógica*» del concepto quintaesenciado y abarcante.

62 27

Despacio —y justamente por eso sin dar la verdadera sacudida— nos iremos convenciendo para acabar juntando la comprensión

8. [M. Heidegger, *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache* (GA 38), ed. de G. Seubold, Fráncfort M., 1998].

del ser con ese campar del hombre —del existente— que a *nosotros* nos es posible según nuestra esencia, para, desde ahí, comenzar a *ser* ese hombre «entero» del que tanto se habla.

63

Donde hay existencia, el *ser* es digno de cuestionarse, y a la inversa. (Transformación del lenguaje). La mutua adhesión de ambos es original y surge en *la marcha hacia lo libre* —puesto que es ahí donde se configura la libertad—, para que solo así se produzca la lucha y la conservación y la pérdida de soberanía y rango.

64

El ocultamiento solo se configura cuando averiguamos el ser preguntando por él. La filosofía logra ese ocultamiento.

El lenguaje se transforma esencialmente: inicialmente no en cuanto al léxico, pero sí en la forma de decir y de escuchar.

28 65

¡*Cómo* que solo *en el ser* entablamos relación con lo ente! ¿Y antes?

Que la filosofía, según manda su esencia, se someta a su «*crítica*», y concretamente con la pregunta fundamental: ¿hasta qué punto lo ente puede liberarse por medio del ser? Es decir, ¿hasta qué punto lo ente puede *poetizarse* de nuevo?

66

Filosofía:

máxima seguridad en el camino que atraviesa el ser para llegar a lo ente;

la más íntima compenetración con los temas específicos;

la forma más original de estar templado;

la más contundente conceptualidad (quintaesencialidad comprensiva);

sencillez inapelable;

hondísima esencialidad;

y sin embargo, que todo esto venga dado no garantiza que se obtenga nada. Cf. p. 29*.

67

Antes no se hacía más que afilar armas, y encima armas muy inofensivas y de corto alcance. Ahora no se hace más que afinar «instrumentos», quizá bastante cutres y toscos. Y todo se empapa de estados generales de ánimo.

Este afinar y templar conforma el concierto, y el público se figura incluso que el concierto es entretenido y que él está escuchando algo. 29

¿*Cuándo* tocamos de una vez? ¿Y cuándo tocamos la llamada al combate?

¡Basta ya de afinar y de afilar! ¿O aún no basta?

Y pese a todo esto, nada más que un *escribiente* de palabras.

* Hacer que todo esto se lleve por la pura objetividad de la teoría, y si no queda otro remedio, por fragmentos.

68

Este tremendo saber acerca de las posibilidades de la grandeza sida y de las tareas de su liberación y configuración... y sin embargo, la *necesidad*, igual de poderosa, de volver a recorrer de nuevo el camino, pero esta vez por uno mismo.

69 30

Todo mi trabajo siempre se lo puede tomar en un sentido doble: *Por un lado*, como mera prosecución por el camino y como preparación del camino. Al hacer eso, lo que al abrirnos paso para profundizar cae a un lado y se saca a paladas es algo que resulta irrelevante.

Luego, tomando por sí mismo esto «editado» —en el sentido de lo que ha sido sacado afuera— como un «resultado» que queda depositado, pero que, ciertamente, jamás nos permite que a partir de ello podamos deducir nada acerca del camino ni del ahondar, ni tampoco formarnos una imagen de ello ni, menos aún, de la marcha interna de todo el avance y de su panorama interior en constante transformación.

70

El mundo está en proceso de reconfiguración (cf. p. 36), pero la fuerza poetizante sigue estando *aún* en la oscuridad. ¡Y sin embargo está ahí!

¿Quién liberará esa fuerza? No aquel que pretenda obtener rápidamente los remedios curativos haciendo pruebas apresuradas para luego encomiarlos ante cualquiera, sino solo aquel que conozca la ley del origen, | es decir, aquel que se pliegue a ella. 31

Y que *haciendo eso* se encaje en los destinos del suelo de una esencia entroncada.

71

El alemán es el único que puede poetizar y decir el ser de una forma originalmente nueva. Solo él conquistará de nuevo la esencia de la θεωρία, logrando finalmente *la lógica.*

72

En todo trabajo hay siempre un planificar y un abordar claros, incluso un solventar, despachar y finalizar. Y lo que en realidad se alcanza con ello, lo que llega a hacerse un acontecer, después de todo nunca se lo puede *abarcar* de un vistazo y ni siquiera ver con evidencia, es más, la mayoría de las veces ni siquiera se lo llega a ver en absoluto. Lo que siempre queda en primer plano es el perforar y hacer reventar para avanzar, pero sin esto lo oculto jamás alcanza la liberación que le es adecuada, es decir, justamente esa liberación misteriosa.

Una gran fe recorre el país joven. Cf. p. *41.*

32 73

Poetizar más originalmente el ser, «nuestro» ser.

«*Nuestro ser*», es decir, aquel ser de lo ente en su conjunto que acontece gracias a nosotros y en nosotros.

«Más originalmente»: es más, previamente, preguntar concibiéndola la pregunta que aún no ha sido preguntada.

74

A la hora de filosofar *nunca* hay que pensar en los «otros» ni en el «tú», pero en la misma medida tampoco en el «yo», sino únicamente en el origen del ser y para él: esto es válido del mismo modo tanto para el asunto como para el camino. ↗

75

El error que cometen los hombres de hoy es que, sin saber nada del largo y parsimonioso crecimiento de las cosas, se figuran que de la noche a la mañana las pueden forzar a cualquier uso doméstico que a ellos les plazca.

76

Una esencialidad sin minuciosidad se queda débil. Una minuciosidad sin esencialidad se vuelve vanidosa.

77

Escribir desde lo recóndito de un gran silenciamiento.

78 33

Si digo que la filosofía no es ciencia, no la estoy privando del carácter de ciencia, de su esencia, sino que de entrada la estoy preservando de la única manera posible.

La filosofía es *tan* científica como ninguna ciencia podría serlo jamás.

Y lo es *en su calidad de* filosofía, y por eso semejante epíteto es un malentendido del mismo tipo que cuando se habla de «filosofía de la vida» o de «filosofía existencial» (cf. p. 34).

Por lo demás, el tratamiento de semejantes «cuestiones» es algo inútil si previamente la obra no da testimonio de convicción, de pretensión, de criterio y de *capacidad*.

79

Diciéndolo más claramente: no «origen», sino *acontecer del ser y de la verdad*; no solo «transcendencia», sino *hacer mundo al mundo*, el comienzo de ello y la existencia.

80

Con qué rapidez y cuán a fondo se entumeció y se extinguió el crecimiento del ser en la Antigüedad.

Averiguar el ser preguntando por él es algo que exige gozar del 34
aventajamiento esencial que proporciona salirse dando un salto hacia delante, es decir, exige una visión a fondo que se encauce en el aventajamiento y en el saliente y que, abriendo camino, inaugure el ser. Componentes esenciales de eso son las «modalidades» y la «cópula», pero ya tales denominaciones son significativas de que el asunto se lo ha entendido mal.

81

Filosofar: *desencadenar el acontecer del ser configurándolo del todo.* Erigir la verdad por delante de lo verdadero, transformando la «verdad» que nos sobreviene transmitida por tradición. (Cf. p. 36).

Semejante desencadenamiento del acontecer de la verdad requiere de una predominante claridad del concepto en su riqueza. Esta claridad fuerza a su vez la combatiente liberación de lo inconceptuable.

Así es como el filosofar efectúa el interno incremento del acontecer del ser, y por tanto también el interno incremento de la existencia en su amplitud y su hondura.

Para nosotros, el desencadenamiento solo puede ser reiterativo: en cada arranque recoge ya lo «ente» dirigiéndose hacia su historia. Por eso, la filosofía *es* en sí misma —no solo incidentalmente, sino en su hacer— historia.

35 82

¿En qué es reconocible el mundillo filosófico?

En si uno describe y ordena opiniones,
en si uno mejora y posterga lo transmitido,
en si uno articula y clasifica todo lo que puede llegar a saberse,
en si uno concibe su respectivo «hoy» (su situación) y al hacerlo va renqueando tras él.

Cómo todo este tipo de empresas tienen que justificarse externamente: asumiendo logros de la educación, de la «cultura general», de la «cosmovisión», de la «ciencia básica».

Todas estas cosas no son más que «aspectos» externos extrínsecos y suplementarios. (Cf. p. 21).

83

«*Lógica*» (cf. p. 25). Aquel cuya existencia *no* esté sintonizada con la esencia de lo ente en su conjunto ni con sus desfiladeros y «fondos» no necesita ninguna «lógica»: no es digno de ella. En todo momento se las arregla muy bien y sale del paso justamente con su «sano» pensamiento. Pero quien existe en la esencia tiene que exigir para sí la «lógica». Pues si se la entiende bien sin tomarla como técnica formal, ella es el poder y la ejercitación interior para la liberación de la verdad.

36 De ahí, por ejemplo, las *verdaderas* lecciones de lógica —y no la usual cantinela de siempre que ya ha «agonizado» sin haber estado nunca viva— para los serios y los «dotados», y no acaso para los ineptos y los torpes de pensamiento: a esos no se les puede ayudar nunca.

84

El mundo en proceso de remodelación. (Cf. pp. 30-31; 45).

Qué es lo que quiere gestarse. Con qué *tareas* avanza abriéndose paso. A qué perspectivas fuerzan estas tareas. Qué acontecer (ser — verdad) es el que está operando ahí. Tenemos que llegar a vislumbrar y liberar esta «obra» tal como se anuncia repercutiendo por anticipado.

85

La filosofía nunca trata «de» ni «sobre» algo, sino siempre solo *para*... el *ser*.

Todo preguntar es un averiguar preguntando. Todo investigar y analizar, y sobre todo y antes que nada todo esbozo y configuración de la *obra* es un *obrar*. (Cf. p. 40).

Y esto no es primeramente un «repercutir» «sobre» otros. ¡Eso sería práctico! Sino que la obra ha sido obrada para que ella obre el ser. En un sentido derivado, eso se puede decir también de la ciencia. Por eso es ya un desacierto cuando partimos del «objeto» y del «tema» para luego quedarnos ahí.

Solo desde este oficio original de la obra, y únicamente desde él, 37
nos llega la primera consagración en la clara contundencia del concepto, así como su ineludibilidad.

86

A Dios solo lo volvemos a encontrar cuando dejamos de perder el *mundo* y cuando existimos verdaderamente en virtud de que *configuramos el mundo*.

87

¿Por qué los afanosos recensores y escribientes se *escabullen* tan unánime e indefectiblemente de abordar ese tratado tan decisivo que es *De la esencia del fundamento*?

Aquí se acabó eso de ir recalculando «influencias» y dependencias de Husserl, Dilthey, Kierkegaard o de como demonios quieran llamarse. En todo caso, aquí se trataría de tomarse en serio una confrontación con la Antigüedad y con el problema reiterado del ser. Pero en lugar de eso, es patente que semana a semana se va amontonando el parloteo.

Y ahora encima los chismes sobre la «filosofía existencial». Por lo que a mí respecta, esos caballeros pueden dejarse «influenciar» también por Kierkegaard, Kant o Hegel, si es eso lo que quieren. Es fácil ver dónde van a acabar con todo eso. ¡Tiene lo suyo eso de la «influencia»! | Les parece que si van por ahí repitiendo lo que ha 38
dicho Hartmann o Cassirer o quienquiera que sea, o incluso que si, como hace la mayoría, van repitiendo alguna «opinión general» desarraigada y apátrida, que entonces no tienen influencias. Pero semejantes chismes no podrán erradicarse jamás.

88

El ser de lo ente y la historia de la «verdad» tienen el mismo «*tiempo*».

La extinción del ser como «aniquilación» de lo «ente».

89

Adentramientos (que configuran esbozando) *en* el acontecer del ser e *irrupciones desde* él.

90

La filosofía es *la* ciencia, y justamente por eso carece de sentido hablar de una «*filosofía científica*».

Las «ciencias» son «filosofías» (Aristóteles). Por eso, si digo que la filosofía no es ninguna «ciencia», eso no significa solo que no es ninguna «ciencia particular», sino que tampoco es ninguna de las *filosofías pluralistas*.

La «ciencia» no es el concepto genérico para la filosofía, sino que la filosofía es el concepto de la ciencia.

El concepto de ciencia no debemos obtenerlo a partir de la organización que nos encontramos dada de las «ciencias» existentes, sino a partir de la idea.

39 91

Para rechazar la designación totalmente errónea de mis ensayos como «filosofía de la existencia» o como «filosofía existencial» es necesario:

1) Aclarar y fundamentar el concepto de existencia;

2) Aclarar y fundamentar el concepto de filosofía. Cf. arriba, p. 33.

92

Ese habitual endiosamiento de la *ciencia* y de sus logros *que hoy no ha hecho más que degenerar en su mero contrario*. Si miramos más de cerca, acuerdo y «progreso» los hay por doquiera en todo aquello que resalta en primer plano, en lo técnico, en la tarea y en la recopilación de «resultados» inmediatos, mientras que en todo lo *esencial*, donde lo que importa es el auténtico *saber*, todo se dispersa y adolece, más que de ninguna otra cosa, de un diletantismo y una incompetencia deplorables.

Así que la filosofía no tiene ningún motivo para tomar como modelo esta ciencia, ni tampoco la matemática: mírense la inseguridad y la fragilidad de sus «fundamentos».

Pero de nada sirve tampoco reemplazar todo este deplorable y contingente mundillo por una «mentalidad» ni por un mero «arraigar» (lo artístico) en el «pueblo», sino que lo único que aquí es decisivo es el poder de la posibilidad del «existir» (pero *no* en un sentido ético).

93 40

En Jaspers hay un respeto falso e infundado hacia «aquello que forzosamente puede saberse» pero que no tiene ninguna consistencia y que en sí mismo es sumamente frágil[9].

94

¡Con firmeza hacia lo ineludible!

95

Otoño no es el morir ni la decadencia ni lo pasajero, sino que las ascuas se vayan consumiendo y recogiendo al adentrarse en el silencio seguro de la nueva época de un despertar para desplegarse: ganar la contención de un júbilo afianzado por la inagotable grandeza de un ser en irrupción.

96

Porque la filosofía no tiene ningún «objeto» (cf. más delante p. 46) y el ser tampoco es nunca «tema», en toda su forma de preguntar y de trabajar el filósofo nunca puede emprender «meras» investigaciones (cf. p. 36), sino que solo trabaja cuando está pensando dentro de la obra que hay que efectuar. Ciertamente, la imagen que la obra ofrece siempre puede | y tiene que estar modificándose, hasta 41
que de una vez se transforma en un golpe que toma impulso. Y este golpe que toma impulso siempre es al mismo tiempo una renuncia a otras posibilidades. Es la grandeza de la renuncia lo que tiene que concederle el impulso propio y la inapelable contundencia. La renuncia obtiene su grandeza recorriendo la tarea en todas sus múltiples posibilidades.

La imagen que ofrece la obra no es ni «el sistema» ni «el libro que hay que escribir».

97

¡Fundad el fundamento! De la fundación del fundamento. *Cf. p. 80.*

98

Saber y creer. Cuando sé, nunca puedo saber que sé, sino que solo puedo creer que sé. Pero este *creer* pasa a ser entonces aquella manera de estar familiarizado y sintonizado originalmente con el funda-

9. [K. Jaspers, *Philosophie I. Philosophische Weltorientierung*, Julius Springer, Berlín, 1932, p. 147].

mento: fundar vibrando en el templamiento fundamental y estando sintonizado con el fundamento. Por eso es un desatino poner como medida y como criterio del ser y de la pregunta por el ser la certeza absoluta como aquel saber que se sabe a sí mismo (evidencia).

42 De este creer (fundar el fundamento) es de donde viene el pensar poetizante cuando llega el momento de averiguar el ser preguntando por él. Cf. arriba p. 31.

99

Nos gusta deliberar en voz alta acerca de qué es lo que hay que hacer, y no hacemos caso de lo que hay que *dejar* de hacer. Al final nos acaba resultando que la carga principal es aquello que deberíamos «dejar», y encima cuando de lo que se trata es de la obra configurativa. Pero, al fin y al cabo, semejante «dejar» *nunca* es algo meramente «negativo», sino que, en el fondo, no es más que el reverso del modo como adoptamos una actitud hacia la verdadera fuerza y hacia el auténtico «saber».

100

Toda pregunta es una complacencia que nos llena.
Toda respuesta es una pérdida que nos merma.

101

Lo que importa es la *capacitación del ser*, y nada más que ella. Y no se la puede efectuar exponiendo una «ontología» ni nada similar, sino únicamente mediante la acuñación configurativa del propio campar del ser. Cf. p. 48.

¿Puede hacerlo el hombre? *Tiene que* hacerlo. De lo contrario, *sucumbe* a causa de su indiferencia frente a la existencia, en cuyo caso *se sigue así en adelante*.

43 102

La filosofía es la menos capaz de remediar unas necesidades (externas) que se han incrementado demasiado, o siquiera tan solo de mostrar vías para remediarlas. Al contrario. Frente a ello, tiene que permanecer férrea y mantenerse en el límite exponiéndose al viento de *su* tormenta. Pues esos momentáneos desvelos atosigantes que se afanan excitadamente por la situación lo único que sacan a la luz es que siguen careciendo aún de peso y relevancia.

Desde hace ya demasiado tiempo reina en la «filosofía» la afanosa evasión de su tarea. Demasiado se ha extendido ya al crecimiento de las cosas esenciales el olvido del «poder esperar». Y todo esto

se debe a que lo único que manda y tiene la palabra es el hermanamiento en lo inesencial, que quiere hacernos creer que con él, pese todo, al final se acaba llegando a lo esencial.

Solo quien se mantiene *férreamente* en el límite exponiéndose al viento de la primera ineludibilidad, avanzando a barlovento acaba adquiriendo el derecho a la reciedumbre y la aspereza y a la apariencia de despreocuparse de la situación actual de la nación.

La filosofía es capaz, como mucho, de llevarnos hasta el borde 44
de la posibilidad de la firmeza en lo ineludible.

Pero la mayoría de las veces la cosa se queda en el bien atendido barrizal de la realidad de todo lo irrelevante que se va alternando.

103

Se trata de eclipsar *Ser y tiempo* en cuanto que libro, llegando a efectuar en la «obra» real lo que en ese libro se quería pero que tantas veces se malogró. Esta sería la verdadera refutación.

104

La fuerza de la sencillez del ingreso en la firmeza para lo ineludible.

105

El máximo fervor con la máscara de la «fría objetividad». Es más, solo con esta fría objetividad se puede acabar imponiendo aquel fervor.

106

El «liberal» ve la «vinculación» a su manera. No ve más que «dependencias» e «influencias», pero no entiende que pueda haber un | in- 45
fluenciar que obedezca a la verdadera corriente principal de todo fluir, proporcionando cauce y orientación.

A esta última forma de operar se le extravió hace tiempo la necesidad de ser original a toda costa, porque se le había quedado en un vanidoso jugueteo.

107

De nuevo está el mundo en proceso de remodelarse para llegar a ser sí mismo. De nuevo nos aproximamos a la verdad y a su esencialidad, llegamos a decidirnos a asumir todo lo que ella exige y a adoptar nuestra postura y a arraigarnos en ella.

Puede estar arraigado aquel que, proviniendo de un suelo, se nutre de él y está sobre él. Esto es lo original, aquello que a menudo me estremece vibrándome por el cuerpo y por mi temple, como si yo fuera por los campos llevando el arado, pasando por los solita-

rios caminos de tierra entre el cereal que está madurando, por los vientos y por la niebla, bajo el sol y por la nieve, que mantienen circulando y en palpitación la sangre de la madre y la de sus ancestros.

Los otros arraigados son aquellos para quienes estas raíces ya han muerto, pero que perseveran en su regreso al suelo y en la valoración de él.

46 108

Se ha acabado eso de ir corriendo de un lado a otro. Estamos hastiados del progreso. Queremos detenernos.

¡Alto! Y aquí, el límite original de la historia no es lo eterno supratemporal y vacío, sino la constancia del arraigamiento.

El tiempo se hace espacio.

Pero el tiempo original pasa a ser la antesala de la duración.

109

Donde hay crecimiento hay silencio, y no el ruido del ajetreo y del interés estruendoso, de los afanosos estudiantados, de la afluencia que interviene.

Quien se rige según esto último, o incluso —lo que viene a ser lo mismo— quien lamenta su falta, no ha comprendido nada y no tiene en sí ninguna tarea.

110

Capacitación del ser: no capturar ni dejar fijado posteriormente en conceptos lo que de todos modos ya tenemos, sino primero acabar logrando *aquello* que todavía no campa. Por eso, con arreglo a su esencia, la filosofía no tiene ningún objeto. (Cf. pp. 40, 101).

47 111

¿«Configuración de una nueva realidad»? ¿Con intenciones y medios viejos y perecidos? ¿Sin saber y ni siquiera preguntar qué es la realidad como un modo del ser? ¿Pero hubo generaciones anteriores que hicieron eso? Desde luego que no, pero su configuración era la que correspondía, y jamás estuvieron tan al borde de la nada como nosotros estamos hoy. Ahí no había aún esa manera de echar mano tan afanosamente de doctrinas y métodos cristianos y protestantes.

112

¡Defender lo esencial hasta lo último!

¿Pero es que acaso lo hemos intuido siquiera y menos aún aprehendido, y realmente estamos decididos a avenirnos con lo último?

Solo por mencionar a uno: *Nietzsche*. Lo expolian de la forma más arbitraria y azarosa, pero no hacen ningún esfuerzo por fundamentar ni por poner en obra y en camino su más íntimo querer.

113 48

¿La *capacitación del ser*... por medio de tratados? Sin duda que no, sino únicamente por medio *del* acontecer que va madurando y se va acomodando en esa comprensión que exigen y cuyo intento se arriesga.

De esta manera hay que indicar al mismo tiempo *la* capacitación del ser, poniéndola así en marcha. Cf. p. 42.

La capacitación del ser no es nada de lo que fuera capaz un individuo aislado, pero tampoco miembros de una comunidad que se hayan puesto de acuerdo, y ni siquiera el enraizamiento de una comunidad en su arraigo al suelo.

Pues todo esto ya tiene que estar «campando» en dicho individuo singular, ya que de otro modo no sería tal individuo singular, sino solo el caso engreído y ensoberbecido de una generalidad vacía. Así es como el desfile de la comunidad y de la «comunicación» se queda aquí en mero malentendido.

Pues hay una comunicación oculta a través del *campar de la esencia*, una «comunicación» que, por tanto, no hay que designarla así. La exclusividad del individuo singular a partir del fondo esencial de las cosas no se la puede forzar a que encaje en la «singularidad» de una comunidad, por muy afanosamente que esta comunidad busque la | «relación con el tú» y por muy ávida de «autoridad» que apa- 49
rente estar.

Al cabo, todo esto no son más que evasivas para el vacío último de algo esencial y primero.

Si a esta esencialidad original del hombre en lo que él tiene de ineludiblemente individual *también* se la llama «liberalismo», entonces no solo se está siendo muy generoso con esta palabra emblemática, sino que también se está demostrando qué poco llamado está uno a colaborar —pese a todo empeño— en lo esencial.

Quien se presenta públicamente «para configurar una realidad» no debe hablar de «nuevos órdenes de valores» como si fueran su asunto primero y último: él mismo corre el riesgo de que salga a la luz una enorme impotencia que ni la mayor pericia, ni la suma habilidad ni el máximo celo serían capaces de ocultar.

114 50

Al fin y al cabo, en las últimas cosas aún no hemos superado ninguna prueba, es más, ni siquiera la hemos preparado: nos falta in-

cluso el saber acerca del camino que conduce a esta preparación de la prueba. Más bien, uno se ha escabullido a lo cristiano o se ha encomendado a cualquier otro delirio, se retoza por lo que aparece en primer plano y se sigue parloteando. Todo esto con una indiferente falta de comprensión del ser. En esta situación, ¿cómo habría de acuciarnos de algún modo lo ente en su conjunto?

Y se habla de la nada y se dice que se está situado en la nada, como si eso fuera una palabra sin más o se refiriera a aquello donde la más procaz indiferencia ya no sale adelante.

Después de todo, ya ni siquiera tenemos nada que defender. Incluso estas posesiones de nuestra existencia que constituye la Antigüedad de los griegos tenemos primero que conquistarlas. En esta
51 situación, ¿cómo pretendemos aguardar verdaderamente | la venida del futuro poderío del ser?

115

El hombre: un camino escarpado sometido a un viento creciente.

116

¡Que los *griegos*, así sin «*ciencia*» y «*antes*» de esta, crearan la *filosofía*! Ellos aún no estaban expuestos a ese reproche de estar haciendo «mera especulación» que proviene de las ciencias segregadas, ese reproche por culpa del cual la filosofía queda desalentada y constantemente resulta sospechosa. Así es como se va propagando una nivelación con el «decoroso trabajo» de la ciencia, la cual, al mismo tiempo, saca a jugar su técnica junto con todo el aparato, de modo que apenas cabe la posibilidad de no sucumbir a este falseamiento de la filosofía que acecha por todas partes. La filosofía ha perdido por completo su forma interior propia *porque carece ya de sus preguntas y, así de empobrecida, se limita a ir corriendo tras la ciencia.* (De ahí es de donde también viene la voluntad de «sistema», así como esos libros que de año en año se van volviendo más voluminosos y que solo son «nuevos» en cuanto al maquillaje de lo que ya resulta habitual).

52 *El campar del ser*: en virtud de la capacitación de lo ineludible, la *esencia del ser* campa como el resquebrajamiento en posibilidad, realidad y necesidad. Cf. más adelante*.

Capacitación como poesía.

Poetizar y pensar. (Cf. p. 88).

Totalmente al margen de si luego se vuelve a llegar a la «ciencia», se trata primero de volver a crear horizontes fundamentados y a familiarizarse con ellos, horizontes desde los que se experimente

y se hable por vez primera. Hoy, por el contrario, todo esto no son más que recursos de emergencia por cuyo uso uno casi pide aún disculpas. Lo que más se preferiría sería arreglárselas «con toda exactitud» sin ellos.

* *Insuficientes, y por tanto engañosos,* son: (cf. p. 62)

a) esa actitud hacia el ser que se limita a describir —haciendo análisis semánticos— y que se hace pasar por presuntamente imparcial y, por tanto, por «original»;

b) el retroceso a las condiciones de posibilidad, por ejemplo basándose en una observación «constitutiva», donde encima aún queda sin aclarar y sin fundamentar la propia dimensión del retroceso. En lugar de eso, por así decirlo, se limitan a practicar | «lógicamente» 53
un retroceso a sucesivas condiciones;

c) la sistematización clasificatoria de determinaciones del ser (categorías) que se han obtenido así o que se han escogido de cualquier otra forma y se han mejorado, presentándolas en forma de eso que se da en llamar una «doctrina de las categorías»;

d) ni siquiera las réplicas en forma de unas preguntas —que se formulan expresamente desde estos planteamientos (*a*, *b*, *c*)— acerca de la dimensión de la constitución y de la sistematización. Cf. el libro de Kant sobre la dimensión del origen;

e) menos aún la vitalización de estas observaciones conectándolas con la «existencia» o con la «vida» tomada en un sentido moral y práctico más amplio (moralización de la conducta científica);

f) del mismo modo, tampoco esa culminación externa en lo absoluto asumida de la tradición cristiana (cf. p. 66):

> *de este modo*, todo se queda en un ir moviendo de un lado a otro en unos sentidos de las preguntas y en unos materiales asumidos y retomados, dándole vueltas a algo «antiguo» que nunca fue «nuevo», es decir, que nunca fue original, y que en todo caso da una cutre impresión de progreso y de «cercanía a la vida», | pero que, al 54
cabo, nos bosteza a la cara con una trivialidad irresponsable.

Sino que se trata de esto:

117

de configurar la *capacitación del ser* para un experimentar, para una apropiación a través de un recorrido y para un procedimiento que prevalezcan e impulsen predominantemente para que, en ellos y desde ellos, todo lo que había de auténtico en aquellos planteamientos anteriores alcance ahora su repercusión y quede encajado en su libre realización.

Pero se trata de un camino que aún no ha sido pisado, aunque en el comienzo de la filosofía, y como comienzo de la filosofía, se creara el espacio primero e inmediato para él y para su impacto.

Recorrer este camino significa contar siempre con recaídas y con que los pasos se vuelvan más arduos, máxime cuando su obra y su pronunciación cada paso los logra enteros solo de una vez, pero sobre todo porque la división del camino en sus diversas etapas tiene que estar dispuesta y resultar manejable en todo momento y por anticipado. (Cf. p. 76). «Consagración de la iglesia», 1932.

55 Aquí, el templamiento que efectúa lo pone todo en una marcha distinta.

Pero esta otra marcha tiene que mantenerse silenciada en lo recóndito: solo sale a la luz en la sobriedad de la obra.

118

Ir a la caza del hombre a lo largo de toda la heterogeneidad y toda la extrañeza del campar del ser con toda su esencialidad.

Lograr ambas cosas a un mismo tiempo: la *extrañeza* del campar y su *ineludibilidad*.

Y esta forma de hacer la batida haciéndole salir sin dejarle que llegue a descansar, simplemente «solo» por medio de un creciente averiguar preguntando de forma específica: los temples fundamentales en la mirada y en la postura, pero jamás en la palabra.

Hacer la batida para hacerle salir a la (primera) ineludibilidad.

Ir a la caza a lo largo de la completa extrañeza.

Cobrarse la entera exclusividad del hombre,
siendo entonces cuando comienza la caza de la capacitación.

56 La ineludibilidad del ser: el ser mismo como ineludibilidad. (Cf. pp. 69, 105).

119

Esa irresponsabilidad que existe ya desde hace tiempo de ir por ahí hablando del ser y de sus «significados» prosigue pese a todo, y ahora, con eso que se da en llamar «ontología», y más que en ninguna otra parte ahí donde esta se niega (Jaspers) y donde precisamente tampoco se la entiende, se la eleva propiamente por vez primera a principio.

120

La «*ciencia*» está en las últimas, y justamente por eso no se la debe tomar positivamente como el «saber forzoso» ni como el salto hacia el amado Dios. Haciendo eso, lo único que sucede en todo caso es

que se la ratifica cristianamente en toda su miseria, y eso es lo opuesto a una superación y a una transformación filosóficas.

¡Quién se atreverá a decir lo que vendrá en su lugar!

Solo esto es seguro: eso depende de si y de cómo volvemos a avenirnos con el ser.

121 57

Es una noción bastante torpe de la *existencia = repercusión de la filosofía* si uno se figura que la filosofía repercute solo y por vez primera cuando se la transmite y cuando se traspasa a la «realidad». ¿A qué están llamando ahí «realidad»? Justamente a aquel ir moviendo de un lado a otro, andando perdido en sí mismo y sin comprender nada.

El efecto de la filosofía no consiste en aquellas dudosas aplicaciones de un vocabulario, ni en aquella ornamentación de reflexiones generales con frases sacadas de libros filosóficos que no se han acabado de leer.

El «efecto» no *ocasiona* nada, sino que consiste en dar fe de una transformación incoativa de lo ente a partir del ser que ha sido capacitado.

Y este testimonio solo da fe con la obra efectuada, la cual necesariamente está centrada en sí misma, sin dar ni transmitir nada de sí, sino más bien limitándose únicamente a atraer hacia sí para luego repeler. Pero este movimiento representa la conmoción de lo anterior, una conmoción de la que no gusta percatarse y que por eso se la falsea. No hay ningún equilibrio entre la filosofía y «la realidad».

122 58

¡Cuánto se han alejado los griegos de nosotros avanzando hacia delante! Por eso ya no es posible regresar a ellos, sino solo llegar a alcanzarlos. Pero para eso se necesita la fuerza de lanzarse hacia delante en forma de un averiguar preguntando que salta hacia el origen. Pero eso no significa más que liberar el «ser ahí» en el hombre de hoy.

123

La *lejana disposición* en la que el filosofar emprende su camino. (Cf. p. 85).

124

Un esbozo del conjunto (cf. p. *61*):
La liberación para la existencia. (*)
La capacitación del ser.
La verdad de la esencia.

18 de octubre de 1932

124a

* El recogimiento en la existencia
para capacitar al ser de manera resistente
y, de este modo, dejar que suceda la verdad.

59 La grandeza de todo esto hace que todos los rodeos subrepticios y todos los objetivos y «sentidos» se vuelvan superfluos.

125

No es que el hombre tenga preceptuado «agarrar» ni «oír», ni que «haya nacido para ver», ni que «le hayan encomendado mirar», sino que, habiendo sido arrojado al templamiento, su vocación es el ser, es decir, que él capacite al ser.

Durante mucho tiempo, y de forma ya bastante amarga, lo ente ha estado siendo tocado por lo «táctil» *y* lo «óptico».

La confrontación con la Antigüedad, es decir, con el comienzo, es algo que incumbe a *ambos*.

126

El fracaso: ni con *Ser y tiempo* ni con el resto de los textos se ha logrado en lo más mínimo siquiera apremiar en dirección al preguntar, por no decir ya acabar gestando una comprensión de la pregunta que conduzca a un preguntar reiterado. En lugar de eso, nada más que un parloteo desencaminado.

60 ¡Y sin embargo, con semejante fracaso tan amplio, cómo se puede llegar a estar durante un tiempo en boca y en pluma de todos aquellos que consiguen hacerle a uno un «nombre»!

¡Qué horrible es esto! No para el afectado: este tiene y retiene su nueva tarea, *la* tarea. Es más, aún se aferra con más firmeza a ella. Sino para aquellos que con semejantes parloteos van dando tumbos y que, pasado un año, ya tienen que ir mirando de conseguirse algo nuevo. Y sin embargo, al parecer hay gente que hace de eso un oficio (*scriptores*) y un negocio.

127

Frases sobre el ser transmitidas por tradición... (Cf. p. 75 arriba).

128

Ir desmantelando las «leyes del pensar» retomadas*.

Regreso al origen, que con ello queda «mostrado».

Ir construyendo lo que aquellas «leyes del pensar» «en realidad» quieren decir a partir del origen y para la capacitación.

* Cf. el tratado sobre «El principio de contradicción»[10].

129 61

Máxima claridad
el más íntimo templamiento
la más amplia esencialidad
la más pura sencillez
la más contundente inapelabilidad

} a la hora de averiguar el ser preguntando por él, como una forma de silenciar el campar de su esencia.

Esta forma de averiguar preguntando sale sintonizada, o mejor dicho, entra a sintonizarse con esa dignidad que el ser tiene de que preguntemos por él, una dignidad que ha sido efectuada por esa misma forma de averiguar preguntando. Dignificando *de esta manera* es como ese preguntar capacita al ser.

Con ello, hay que mantenerse alejado del falaz rigor de toda esa sistematicidad cutre pero difundida de lo que se dice a menudo y que de inmediato pasa a ser superficial; libre de la intención de difundir todo propósito edificante cutre; indemne a toda excitada alharaca «existencial».

Solo que, para despertar a eso, hay que mantener en vela el averiguar preguntando en la existencia. Únicamente de este modo se puede sacar al descubierto la existencia y, en ella, el ocultamiento de lo ente.

Preguntar con la más profunda e inmediata compenetración con el comienzo de la filosofía a cargo de los griegos.

130 62

Poner por escrito los diálogos ocultos del lenguaje.

131

(Cf. p. 52). No un regreso al yo, sino un tránsito al mundo. Y en ese tránsito, al mismo tiempo un ingreso en la existencia.

10. [M. Heidegger, *Der Satz vom Widerspruch*. Saldrá publicado como GA 91, previsiblemente en edición de A. Denker].

No andar perdido en el ser formalmente abstracto, sino encontrar recogimiento en el conjunto del ser templante.

No obstinarse en una realidad, sino vincularse con la cohesión del resquebrajamiento.

Por eso, ni *construcción* de lo «lógico» (de lo categorial) ni *observación* de algo «real», sino arriesgar el intento, que averigua preguntando, del esbozo arriesgado, templado y templante.

132

Obtener el ser del ἔστιν, «es» (cf. 119), era para los griegos su más intima necesidad.

Pues ellos hubieron de ser los primeros en asumir el ser en la comprensión (que por eso pasó a ser para ellos νοῦς, percibir: cf. Parménides). En semejante horizonte se basaba el «en medio» de lo ente en cuanto tal.

¿Pero por qué justamente la comparecencia, es decir, la *presencia* a partir del *presente* del verbo? Porque ella es lo más próximo y lo que permanece.

Y eso a diferencia de la nada: de la negación y del «no».

El comienzo es necesariamente un «sí» inmediato que se asienta asintiendo al permanecer y a la constancia y al círculo.

Esta presencia, con todas sus variaciones y en toda su ampliación, se conserva en Platón (μὴ ὄν como ὄν) y en Aristóteles (δύναμις — ἐνέργεια, κινῆσις).

El cristianismo incorporó esta comprensión del ser al horizonte del Dios creador eterno (san Agustín, santo Tomás). Con ello, tal comprensión del ser quedó implantada y afianzada en conformidad con la fe: *lumen naturale*.

Pero con ello, aquello que para los griegos era el comienzo y el preguntar más íntimo se tergiversó por vez primera convirtiéndose en resultado, es más, en primera verdad.

Al inicio de la modernidad, la idea matemática de saber —que en el fondo era ella misma antigua— trajo ahora la fundamentación y la nueva acreditación en el sistema filosófico. Este nuevo sepultamiento del comienzo halló su finalización en Hegel: su construcción de la historia, que asumía de propio la Antigüedad como *tesis*, pasó a ser así, más que nunca, un desplazamiento del comienzo.

64 El cristianismo y el idealismo, sobre todo en sus formas decadentes e intermedias, abastecieron el siglo XIX y su «ciencia». La historiografía y la ciencia natural obtuvieron su legitimidad de un ser que desde hacía mucho tiempo se había vuelto ya obvio (ἔστιν, comparecencia). Lo pretérito no es más que lo presente que se ha quedado atrás. La naturaleza, lo dado que queda constantemente aprehensible.

Si positivismo o idealismo, eso es algo que aquí resulta indiferente: para ambos, lo ente es lo compareciente.

Nietzsche fue el primero que vio lo fatídico de todo esto, y concretamente desde el lado de la *moral*. Él vio la *humildad* ante el ἀεί, el sometimiento al objeto, la inversión de lo que antiguamente había sido un preguntar que se alzaba señorial y combativo en la servidumbre de una ciencia autosuficiente y complacida de sí misma. Nietzsche fue el único que vio la «situación actual», y pudo verla... porque mirando algo distinto pudo prever.

Y con ello creó una postura del hombre totalmente distinta: el mirar hacia delante y exigir.

Este trabajo sobrehumano tuvo que acabar quebrantando a un hombre. (Cf. semestre de verano de 1932[11]).

Nietzsche no llegó a transformar el ser ni | a crear el horizonte 65
moderno, especialmente también porque él mismo no acabó de entender el problema antiguo del ser. *En esto* no fue capaz de acabar con la supremacía de la tradición. De ahí esa fatídica contraposición, que arrancó ya en su edad temprana (1873), entre ser y devenir.

Pero incluso así, el filósofo «acientífico» quedó sin ser comprendido. Todo siguió como estaba antes. Una cosa sí lograron los fenomenólogos (Husserl y Scheler): despertaron la percepción inmediata, que estaba vuelta a las cosas mismas (una intuición dirigida a la esencia), y eso ya era algo propio de la postura de la Antigüedad. Pero esto quedó sin arraigar y siguió siendo tributario del siglo XIX y quedando sometido a sus esquemas y a sus «problemas».

Junto a eso, y a modo de repercusión abrupta y contingente de Nietzsche, un desasosiego que asumió muchas formas pero que quedó reducido a algunos individuos sueltos y grupos. Luego vino la guerra.

Y después:
1) Historiografía hacia el presente y para el presente.
2) Cosmovisión, y ella como «presupuesto» de la ciencia.
3) Exigirle a la ciencia que sea cercana a la vida.
4) «Filosofía existencial» (Jaspers).

Pero todo eso venía de lo antiguo, es más, suponía un retorno 66
a lo antiguo: cf. Jaspers, cuyo «sistema» representa la más auténtica exposición filosófica de esta solución a medio hacer.

«Ciencia» (todo el siglo XIX: Max Weber).

«Existencia» (Kant, Kierkegaard, filosofía de la vida).

11. [M. Heidegger, *Der Anfang der abendländischen Philosophie*, cit., pp. 45 ss.].

«Transcendencia» (cristianismo).

Todo se queda como estaba antes. Es más, la «ciencia» y la «transcendencia» resultan incluso devaluadas a favor de la existencia, si es que no quedan relativizadas en función de esta. Constantemente se habla del ser, y sin embargo la pregunta por el ser no se la ha intuido en lo más mínimo, por no decir ya comprendido. De ahí que tampoco se hicieran los trabajos preliminares para esa pregunta. Al contrario: lo que se hacía miraba hacia atrás.

(La irrelevancia y la patraña de eso que se da en llamar «teología dialéctica»[12] ni siquiera merecen que les hagamos caso. Eso no es más que protestantismo jesuítico del peor cuño).

¿Qué es lo que debe suceder? Actuar. Actuar *obrando*, y si se «habla» de ello, entonces solo para sí mismo.

Se trata de esto:

67 Volver a recuperar el comienzo, volver a preguntar en sus preguntas más íntimas. Ciertamente, eso solo es posible si nosotros mismos hemos asumido el *preguntar*. Aquí de nada sirve el mero modificar ni el mero ir agregando.

Por ejemplo: en lugar del ser, el devenir (Nietzsche);
en lugar de lo pretérito presente y de lo «eterno» sublimado, lo que se da en llamar «presente»;
en lugar del espíritu, el alma y la *corporalidad*.

Sino: que se trata de averiguar preguntando el pleno campar del ser: en ese campar se fusiona positivamente la comparecencia (el «es»), haciendo encajar al mismo tiempo el predominio en sus límites.

El ser tiene que volver a desplegar su horizonte, y ahora del todo (el tiempo). Eso es lo que significa el templamiento.

El resquebrajamiento tiene que determinar el templamiento: tiene que configurarle al ser el horizonte (espacio y tiempo).

No el «es», sino el «sea» (esbozo que se arriesga en un intento), y concretamente el «sea» del mutismo original.

68 133

El campar del ser es la verdad (ἀλήθεια). Por eso hay que averiguarla a esta preguntando por ella en cuanto a su fundamento y a su origen. Pero justamente por eso sigue siendo *erróneo* concebir el ser a partir de la proposición «verdadera» (juicio). Pues este juicio no es *la* verdad.

12. [Corriente de la teología protestante que partía del comentario que en 1919 hizo Karl Barth de la Carta a los romanos].

134

¡Crisis de la ciencia y del concepto de ciencia!

Al fin y al cabo, aún no tenemos el espacio ni las perspectivas en los que sería posible una crisis real, es decir, fructífera.

Si no se logra volver a comenzar realmente con el comienzo de la filosofía occidental ni a emprender algo con él, entonces el final es indefectible. ¿Por qué? ¿Acaso lo posterior no puede asumir de igual modo la estimulación y la guía? ¿Es necesario regresar?

El regreso ya no cabe realizarlo porque, en la medida en que existimos, existimos dentro de la tradición. Aquí no tenemos ninguna elección.

¿Pero por qué regresar al comienzo? Porque nosotros más que nunca, pero la filosofía occidental ya desde hace mucho tiempo, necesitamos la sencillez, la esencialidad y la originalidad.

Este tipo de cosas solo hay que entenderlas y asimilarlas real- 69
mente bajo el poder del auténtico *modelo*.

Totalmente al margen de *sobre qué* tengamos que filosofar, antes es necesario que el *cómo* del preguntar, el *cómo* del tratamiento de las preguntas, vuelva a obtener rango y a convertirse en norma.

Pero no en menor medida el *qué* por el que hemos de preguntar, pues el *cómo* exige aquí y conduce aquí al *qué* auténtico y único: la pregunta por el *ser*.

135

La esencia del ser: el *mutismo ocultador*. El campar del ser es la verdad, el resquebrajamiento. ¿Y este? El mutismo ocultador, la ineludibilidad. El *silenciamiento* (cf. más arriba p. 62, y más adelante pp. 79, 90 ss.).

136

La *ingente masa de lo correcto* en la filosofía y la *rareza de lo verdadero*. Pues aquello correcto siempre es «no verdadero» en la medida en que no saca al descubierto nada esencial resguardándolo, sino que lo oculta. Lo correcto es arbitrario, la mayoría de las veces se queda en un registro externo de lo dicho a menudo, se lo repite y se lo modifica, pero sin que hayan quedado dispuestos ni fundamentados el terreno ni el planteamiento, el campo de visión ni el concepto.

137 70

Cuando yendo más allá del comienzo, y dejando de lado la fundamentación de la comprensión del ser, la propia *comprensión del ser*

en cuanto tal se vuelve un problema, entonces se amplía y se profundiza la pregunta por el *ser en cuanto tal* (no solo lo ente en cuanto tal).

Pero si la *comprensión del ser* se vuelve cuestionable de esa manera, eso significa que el *existir* en cuanto tal, y por tanto el *hombre*, han pasado a ser una cuestión. Pero no en el habitual sentido «existencial».

Pero esta transformación inquiriente sucede en la pregunta por el ser y mediante esta pregunta.

Solo *de este modo* sucede históricamente el revés que nos devuelve al *existir.*

138

Tenemos que volver a resituarnos en el gran comienzo (pp. *109*, 126).

139

No es que la pregunta filosófica fundamental por el ser (p. 131) sea la pregunta por el hombre —como piensa la llamada «filosofía existencial»—, sino que la pregunta por el ser es la única que da la posibilidad, y por tanto y sobre todo los límites de la pregunta por el hombre, ya solo porque el hombre necesariamente tiene que volver a ser fundamentado de nuevo en su esencia por medio de la pregunta por el ser. Por eso sucede que justamente el filosofar nunca tiene esto delante como para que lo pueda constatar.

71 140

Filosofar: esbozar el ser, construirlo *anteponiéndolo*, desde la necesidad de la lejana disposición.

No un «*mero*» proyecto, en el sentido de un plan de eso que se da en llamar tareas de investigación, sino construir: fundamentar pilares, colocar vigas y contrafuertes ajustándolos.

Construir en el ser, aunque, siendo un construir, la postura fundamental es ya una distinta. Cf. p. *114*.

No quedarse mirando y observando la «esencia», pero tampoco únicamente hacerse consciente de lo que es, figurándose que, solo porque el saber representa un «más» y algo «adicional», con ello se ha efectuado ya la transformación. Al contrario: lo único que se ha hecho con ello ha sido asegurar la fijación a lo que se ha podrido y estancado, manteniendo al mismo tiempo activo el engaño de que eso uno lo ha sobrepasado ya. En eso consiste la opinión equivocada del idealismo, sobre todo del alemán, de que la conciencia es un nivel superior y transformante del ser, pero también el error contrario de que bastaría con dejar el «mundo de la conciencia» tal como estaba antes para limitarse entonces a reconstruirlo en el «alma».

¿Pero *cómo* se hace este esbozar que construye anteponiendo? 72
¿Escribiendo acaso volúmenes que sean todo lo gruesos que se pueda? ¡No! ¡Pero, pese a todo, algún tipo de comunicado sí que será necesario!

Sí, pero no un comunicado masivo.

Sino el comunicado simple, despacioso, abarcable, y sin embargo justamente inagotable y que acucie sin parar.

Buenos signos para la filosofía, que ciertamente no le prometen nada positivo.

El enorme ruido de la última década, que nadie que fuera perspicaz pudo tomarse en serio, va dejando paso a un murmullo extenuado. Y ya se agita la resistencia contra este «exceso de filosofía»... y con razón. Pues filosofía, por un lado, ni la hubo ni la hay, y por otro lado, solo prospera cuando tiene que imponerse y abrirse paso. Una época «que se interese por la filosofía» es la muerte de la filosofía.

Una buena promesa para el futuro es que la juventud alemana rechace interiormente la «filosofía» y la «ciencia», pues solo *así* | po- 73
drá volver a experimentar todo esto de forma esencial, y es seguro que querrá volver a experimentarlo... pues de lo contrario ya no sería alemana. Tal rechazo es la primera acción real.

Hay que empezar por «saber» menos y más escasamente para experimentar la miseria de este «mero conocer».

141

Hay *dos pesos* que desde hace mucho tiempo lastran nuestra existencia y que hoy la mantienen más postrada que nunca porque ya no se perciben como tales pesos:

1) la consolidación y la trivialización de la comprensión antigua del ser, que ya se había superficializado y enajenado, en la «cosmovisión» cristiana y en su secularización;

2) la matematización del saber, la preocupación por la certeza y por eso que se da en llamar demostrabilidad y objetividad.

Ambas cosas están íntimamente conectadas y la filosofía es la única que puede hacerlas estallar desde el fondo y reemplazarlas productivamente. Cf. p. 104.

Pero lo que eso significa, después de todo, es «creer» en un comienzo completamente nuevo de la filosofía ¿Eso incluye estar a la altura del primer comienzo y comenzar | —confrontándose— con él? 74

Desmantelar al construir anteponiendo, construir anteponiendo al desmantelar: ambas cosas son *la misma*, y solo como tal unidad tienen tanto la una como la otra su legitimidad y su poder y su posibilidad.

142

Los temples de ánimo fundamentales e incondicionales como los poderes de la irrupción del ser.

El campar (a) del ser como capacitación de lo ineludible (el tiempo) que lo silencia.

143

¡Qué oneroso es el camino hacia el derecho a dejar de preocuparse por la «filosofía» existente para superar así toda malinterpretación!

Al fin y al cabo, eso no significa otra cosa que *corresponder* al campar del ser. Ese es el sentido del auténtico existir, que en *Ser y tiempo* era todavía demasiado «existencial» y que se exponía desde fuera. Y esto sucedía porque también la pregunta por el ser se quedaba atascada en lo erudito y en sus residuos. (Cf. más adelante p. 104 arriba).

144

El filósofo como solitario. Pero no a solas con su pequeño «sí mismo», sino con el mundo, siendo este, *antes* que nada, un «estar unos con otros».

75 145

Transformar en preguntas las frases sobre el ser que nos han llegado transmitidas por tradición, y volver a trasladar estas preguntas, como si fueran un remolino, a la fundamentación de la capacitación.

146

La capacitación silenciante de las grandes señas en el cauce abierto.

147

En la filosofía, lo primero —porque sucede ya al comienzo— que resulta absurdo es eso que se da en llamar un constante seguir investigando, la rectificación de «errores» y el encaminar a un objetivo global. Donde eso se intenta, se ha desistido ya de la capacitación de lo ente, es más, lo que con eso se revela es que esa capacitación nunca había llegado a operar.

148

Prestar asistencia: no los mezquinos desvelos del hombre en sus fatigas cotidianas, sino el engrandecimiento del «ser ahí» en lo terrible del campar del ser (resquebrajamiento).

149

Prestar asistencia y *lenguaje* hay que entenderlos así (p. 97). La *sentencia* pronunciada desde esto terrible que tienen la amplitud y el abismo del resquebrajamiento (modal). Irrupción y asunción, esbozo, templamiento.

150 76

El hombre y el ser (cf. p. 94): esto no sería más que el título de una tarea bastante errónea, ya sea porque el ser se redujera al hombre en una mera subjetivación de la comprensión del ser, ya sea porque el hombre, como un ente entre otros, quedara subordinado al ser. En ambos casos, la *posible* esencia existencial del hombre —que consiste en *torcer para entrar a sintonizarse con el acontecer del ser para capacitarlo a este*— no llega a liberarse.

Aquí, torciendo para entrar a sintonizarse de esta manera, el hombre abandona su humanidad habitual y se consigue una grandeza en la que él desaparece y en la que lo *ente es*.

Lo siguiente que se requiere para esto es experimentar la existencia y la transcendencia del hombre, y en la medida en que estas deben «mostrarse» la tarea que se planteó y lo que se hizo en *Ser y tiempo* tiene su legitimidad —aunque, al margen de esto, en muchas cosas fuera fallido y no estuviera a la altura de la auténtica pregunta—. Así que, después de todo, el título *sí* que estaba justificado (cf. más arriba pp. 52 ss. y más adelante pp. 91 ss. y 94).

151

El viraje para entrar a sintonizarse sobrellevando y esbozando hay que llevarlo al arraigamiento. Todo lo demás, y más que nada todo tipo de «repercusión» y de «ser tenido en consideración», es inesencial, es decir, es indiferente y al mismo tiempo amenaza a la esencia, porque de esa manera lo esencial resulta pulverizado y dispersado.

Hay que hallar la amplitud y la hondura y las indicaciones de la 77
existencia, hacer que su tarea quede arraigada y con fuerza para vincular. De poco sirve decir: dirigíos a las cosas y dejad las «escuelas», el oír y el leer, pues las cosas muy bien podrían quedar demasiado aprehensibles sin necesidad de consistencia ni de esbozo, de modo que hubiera más que suficiente de lo real sin que pese a todo hubiera ningún ser.

152

Faltan las estrecheces esenciales.

La *señal* de ello es que faltan un querer y un saber comunes; que faltan el fundamento, el terreno, el camino y el aire para eso; que previamente falta una realidad que se haya experimentado y, sobre todo, que se haya anhelado en común. Y todo esto porque lo que reina por todas partes y desde hace tiempo es la *falta de fuerzas para una estimulación del ser que nos dé indicaciones.*

153

Se dice que ya tenemos una nueva realidad: la voluntad política de los jóvenes. ¿Qué es «lo político»? (Cf. p. 81). En todo caso, aquí hay algo esencial... en la medida en que ya no se «reacciona» a la autocomparación externa y tipificante con otras posibilidades, con otras situaciones y con otras épocas.

78 Este «querer llegar de nuevo a tener un suelo» | apunta a un
despertar. Pero en la misma medida queda expuesto a un peligro
doble: o bien el de absolutizar «lo político», o bien el de incorporar-
lo de forma demasiado cutre a un cristianismo aparentemente reno-
vado y a sus bienes culturales.

Pero: campos de trabajo, unidades militares de combate, colonizadores...

De esta manera, este despertar queda sin la fuerza directiva que lo remita a una lejana disposición, queda sin estar a la altura de las cargas, no menesteroso de la clara frialdad del concepto ni de la acritud de las estrecheces del terror esencial del ser. Por eso enseguida todo vuelve a recaer en viejos conceptos y valoraciones: pesimismo/optimismo y otros binomios similares.

Pueblo sin trabajo: sobre todo sin vocación.

Aún más fatídico: sin voluntad de vocación, sin reservarse el despertar para semejante querer.

Antes que nada, volver a ponerse *al servicio* del *misterio* del baldío y de la cosecha, de la germinación y del crecimiento, del exponerse firmemente al viento y de la fertilidad.

Ser un custodio de la estimulación del ser en su hondura y su am-
plitud; la transmisión tradicional de esta preparación y de esta dispo-
79 sición: en ello consiste la secreta consagración del individuo a su |
pueblo, para que dicho individuo madure convirtiéndose en guar-
dián de la bendición del «ser ahí». Esta bendición es la única que so-
porta lo terrible del ser. Y esto terrible apremia al acto de bendición.

La secreta *consonancia* de estos custodios y guardianes para despertarse a sí mismos y a los hombres aislados a eso y para afianzarse en eso. Para ello es necesario primero abrir un espacio, preparar caminos y emitir por anticipado las indicaciones: en esto consiste el despertar del acontecer del ser.

Solo si y mientras se ha experimentado *esta exclusividad y esta unidad universal de* la existencia puede crecer arraigada una verdadera comunidad. Solo de este modo se puede superar toda publicidad de lo que ha acabado juntándose y ha sido llevado a juntarse.

154

«Existencia» como ingreso y estancia en el ser y como confesión y admisión de haber ingresado en él: «en» el ser para lo ente. Esto ente hay que reconducirlo *hasta* el hombre.

La pregunta por el ser consiste en averiguar lo ente preguntando por ello.

155

¿Alguien sabe dónde nos hemos quedado detenidos?

156 80

El *esencial azar del ser en su adjudicación* (resquebrajamiento). Este azar de la adjudicación es lo terrible de su campar y, al mismo tiempo, el estar oculto de la bendición.

Solo sobre el «trasfondo» de este azar en el ser, es decir, *del* azar como tal en la adjudicación del ser, se hace visible cómo las *ciencias*, que consisten en una investigación de las causas, se quedan por completo en un primer plano, y en eso se vuelve evidente hasta qué punto ellas cuidan una apariencia de la verdad reduciéndose únicamente a un ámbito donde previamente se ha atenuado la luz.

157

De qué manera la «tesis del fundamento», desde la αἰτία en la ἐπιστήμη, se preocupa mucho de *hacer presente* la apariencia del resquebrajamiento, mientras que en realidad comporta y constantemente sigue promoviendo en adelante el apartarse del campar del ser. Justamente porque toda la jauría de los entendidos y sensatos se sublevará contra ello, el azar en el modo como el ser es adjudicado al campar tiene que formar parte de su verdad.

Azar en el ser adjudicado y abisalidad y amplitud y anchura del advenimiento del ser. (Cf. p. 41).

158 81

Estar llamado a la situación es la eternización de lo que queda en primer plano y resulta habitual. En cualquier caso, de ningún modo está en condiciones de determinar la ubicación de la confesión (admisión de haber ingresado en el ser), pues es justamente la *adicción*

a la situación la que renuncia al esfuerzo de ese esbozo de la órbita —un esbozo que viene de muy lejos y que en adelante sigue disponiendo— que el hombre está manteniendo. Al fin y al cabo, esa adicción se limita a jugar con lo dado, figurándose y tratando de persuadir de que «la realidad» es eso.

159

La estimulación política de los jóvenes (no de la juventud).

La juventud es esencialmente participativa.

Hoy, este suceso:

1) resulta sospechoso poniéndosele la marca de «política de partido», de modo que los mayores no quieren saber nada de eso, bajo la consigna: amenaza para la objetividad y para la imparcialidad de la «ciencia»;

2) o lo que resulta aún más funesto por engañoso: se lo falsea volviéndolo inofensivo por vía de encauzarlo en «cursillos de forma-
82 ción política» donde se habla de «el individuo y el Estado». | Con eso se cree que encima se cumple con la «adecuación a los tiempos»;

3) o se sucumbe a la imitación empequeñecida del mundillo del partido. Con eso no solo se desencauza la estimulación política, sino que se la lleva a autodestrozarse.

Pero todo esto no es más que el extravío y el enturbiamiento de un destino en ciernes que se nos depara y de unas disposiciones que están comenzando. La instrucción para ello es esta:

Esa estimulación no es un fugaz cosquilleo, sino el surgimiento de una vivacidad para asumir lo ente, el soportar y brindar una dureza temprana, el acercamiento a un disciplinamiento libre, el despertar de una compenetración con aquello que nos agobia. Trabajo, pueblo, disciplinamiento, Estado: despuntamiento de un mundo.

Todo esto quizá suceda aún en forma de una dispersión confusa y de un choque con lo tradicional y encostrado, y sin embargo esto es *un aspecto*, siendo el otro aspecto el hecho de que haya quedado lejos y se haya abandonado atrás el mero analizarse y compararse, el desconectarse a sí mismo como una posibilidad típica frente a otras muchas, el hecho de que se haya superado el quedarse atascado en un «análisis» que nos consume y paraliza y en una falso teorizar.

83 Por otra parte queda el error de una separación extrínseca entre lo que se da en llamar «realidad» e «ideología». Ni lo uno ni lo otro, es decir, la conexión original del acontecer del ser queda sin saberse ni comprenderse, y justamente por eso todo saber en cuanto tal resulta malinterpretado y degradado, y de modo correspondiente se asumen crédulamente «doctrinas» que son fáciles de ir por ahí recitando.

Todo esto sucede porque no hay ningún temple de ánimo que crezca haciéndose hondo y en el que pudiera experimentarse la falta de las estrecheces esenciales. Por eso no se está expuesto a lo ente en su conjunto, no se hace llegar hasta lo ente ni se confiesa haber ingresado y tener la estancia en él.

Y sin embargo, vuelve a haber una superioridad en aquella asunción de lo ente que nos porta hacia delante y que resulta tanto más apremiante cuanto que debe ser conservada y al mismo tiempo hay que adquirirla ampliándose uno mismo al hacerlo: retomar la estimulación en la correspondiente órbita del acontecer del ser. Cf. p. 77.

Hay que asumir lo ente en y mediante el disciplinamiento de la capacitación del ser. Este disciplinamiento hay que tomarlo como una averiguación del (resquebrajamiento) preguntando por él. En esto consiste esa reciente y sorprendente estimulación de los jóvenes junto con los más insólitos de entre los ancianos, pero transformándola en un sentido más original. | Pero ya ni siquiera ayuda —como 84
venía sucediendo desde hacía mucho tiempo— remitir a alguna realidad superior o suprema —como hace el cristianismo—, ni ningún mito inventado, del tipo que sea. Y esto, no ya acaso porque justamente dicha realidad haya perdido su fuerza y haya quedado vaciada y desarraigada, sin la contundencia y la fuerza de lo que ha crecido en medio de la fertilidad y la bendición, sino porque el hombre, y en particular nosotros (como aquellos a quienes se ha encomendado la tarea), nos hemos quedado rezagados tras lo ente en cuanto tal.

Se trata de algo superior a todo esto: hacer ingresar en la estancia admitiéndolo y traer a la existencia al ser mismo en su amplitud y su hondura ampliantes.

Así como aquella estimulación era inapelable, de igual modo resulta *desconcertante y chocante* esta primerísima tarea: hacer que la *extrañeza* de esa tarea resulte en nosotros enraizada y obtenga su fuerza vinculante. La pregunta fundamental (cf. p. 78, misterio...).

Nota bene: rechazo de dos malentendidos:

1) como si de lo que aquí se tratara fuera de asentar unos cimientos filosóficos para algún tipo de actividad política en sentido restringido;

2) como si aún hubiera ocasión de hacer algún tipo de «filosofía».

Aunque solo unos pocos se enteren de esto: ya hemos sido cata- 85
pultados demasiado lejos fuera de la vía muerta de una comodidad saciada que se da por satisfecha con las mejoras y el reagrupamiento de lo tradicional. En nuestra esencia se nos ha atacado ya con demasiada porfía como para que algo así nos pueda conmover ahora. Nos tomamos en serio esa animadversión que en el fondo reina contra la

filosofía, y estas afectadas gesticulaciones a las que se da tal título y que están ampliamente difundidas las consideramos un embuste. Esto solo podemos hacerlo si y mientras nos hayamos consagrado a la inapelabilidad del preguntar esencial.

El mundo está en proceso de remodelación. El hombre está en proceso de irrupción.

160

La lucha por la Antigüedad (por los griegos, por los tempranos) se desatará aún, no como una disputa por asumir y dejar atrás algo, ni como una discusión sobre las dimensiones y la manera de repartir algo que ya ha sido, sino como la *lucha por el comienzo*, por concebir el comienzo y por confesarse la ineludibilidad del comenzar, y por tanto, como la lucha por el asunto de una lejana disposición y por dar alcance a esa disposición. (Cf. pp. 58, 89, 132 s.).

86 161

La plena cuestionabilidad del ser como el flamear de la llama en el fogón de lo ente. (Cf. más adelante p. 97).

162

Se han descubierto ahora las «ideologías» y enseguida se las convierte en «ilusiones», poniendo a su lado lo «real», que se lo constriñe a lo cotidiano y a la necesidad extrema, cayendo así en la misma equivocación: con ninguno de ambos enfoques se concibe lo ente ni el ser. Pero a cambio de eso resulta que se le da a lo real una pretensión religiosa, e incluso protestante, y se azuza a los hombres a que vayan a la iglesia, y a eso se le llama meditación sobre la «existencia». Los literatos, en vez de lanzarse ahora al «espíritu», que ellos rechazan, se lanzan al «paisaje» y al «pueblo», y esta práctica es aún más penosa que la anterior.

163

Ciencia: justamente cuando sienten la indigencia y la miseria del asunto tratado y quieren esconderlas, alegan entonces vivamente el rigor y la invulnerabilidad del *método*. Frente a eso, y a la inversa,
87 la esencialidad del asunto | se proporciona su método pero al mismo tiempo sin permitirle que se autonomice, sino, por así decirlo, absorbiéndolo en sí misma, *de modo que* ahora incluso el camino se vuelve esencial en cuanto que ha pasado a formar parte del asunto.

164

Pensar por anticipado hacia delante, hacia la misión de asumir la grandeza, reimplantando así al mismo tiempo el actuar en los poderes de lo ineludible e incalculable.

(Acontecer del ser).

165

La ley de la esencia (a) de la sencilla amplitud de la hondura de la existencia: *el ser* campa.

En la capacitación de la esencia hay que saltarse todo aquello a lo que aspiramos de forma imprecisa, hay que dar alcance a todo aquello en cuya dirección pensamos de forma bastante confusa, hay que liberar y hacer que repercuta aquello que nos agobia y nos fuerza.

En tal capacitación hay que obrar la consonancia.

166

La filosofía tiene por sí misma su propia esencia, y sin embargo el «ser ahí» no hay que fundamentarlo en ella, sino que a ella hay que ponerla justamente al servicio de una fundamentación del hombre a partir de lo ente y en él.

167 88

Pensar y poetizar (p. 121).

Pensar es...

Tal delimitación poetiza por sí misma. Pues qué sea el pensar no es nada que se pueda hallar ni obtener en ninguna parte, sino algo que solo se abre al esbozo que configura prescribiendo, y eso significa aquí estirarse para alcanzar el concepto.

Pero este estirarse hacia delante es interpretativo, es decir, pensante.

Así que poetizar y pensar están entrelazados, y su «qué» se obtendría entonces mediante un definir que al mismo tiempo vinculara y separara. Pero aunque al comienzo semejante procedimiento sea ineludible, sin embargo no es más que una primera captura de algo inicialmente infundado y estéril... y de lo que aún cabe un comunicado verbal.

Hay que preguntar dónde y cómo tiene la unidad original de aquellos entrelazados su acontecer y su penuria y su misión. En la esencia de la filosofía y como averiguar la esencia (a) del ser preguntando por ella.

(Poesía como mito.

Poesía como poesía en sentido restringido: «poema».

Poesía como filosofía).

89 168

¿Tendremos que acabar hoy *interrumpiendo el filosofar* porque el pueblo y la raza ya no están a su altura y porque, a causa de ello, su fuerza no ha hecho más que deshilacharse más y degradarse convirtiéndose en endeblez?

¿O acaso la interrupción ya ni siquiera es necesaria porque ya desde hace tiempo no hay ningún acontecer?

¿De modo que lo único que nos queda es la huida a la fe o a algún tipo de feroz ceguera, aunque sea siquiera la de la racionalización y tecnificación?

¿O la *interrupción* hay que *realizarla* exactamente igual que el comienzo, de modo que este cesar haya de llegar a ser un acontecer máximamente propio y un último esfuerzo?

¿Pero qué es lo que se interrumpe y se finaliza? Solo aquel extraviarse de la historia de la «filosofía» posterior a los griegos, aquel extraviarse que en el comienzo adoleció de pobreza. El desmantelamiento es un «interrumpir».

De modo que esta interrupción pasaría a ser la inauguración del comienzo: su recomenzar (cf. p. 85). Se habría alcanzado la grandeza del hundimiento: no del hundimiento como algo carente de valor, sino como un acometer la más íntima y extrema misión del alemán y un perseverar en ella. (Cf. p. 21).

90 169

Hallar la misión más propia y, transformándola, reenlazarla con lo ente en su conjunto.

No aquella singularidad de lo «personal» que suscita curiosidad, sino la concentrada grandeza de la obra.

Señales por las que se reconoce hasta qué punto el trabajo y la postura se mantienen *apartados* del modo como las «corrientes» y las designaciones tiran de nosotros de un lado a otro:

Cuán pronunciadamente se han vuelto insensibles hacia el aparente apremio cotidiano de lo actual;

con qué seguridad no se avienen a esas pretensiones de lo actual que conducen en un sentido equivocado.

No hay que confundirse a sí mismo con ese «sí mismo» como al cual le señalan a uno públicamente y en el cual le animan públicamente a uno a que se convierta.

Entrar en lo terrible y en el aburrimiento y en la bendición del ser que campa.

170

Contra la *prioridad* del ser sobre lo ente.

(Comprensión del ser y la habitual pregunta por el ser). Y entonces, a partir de ahí, *contra el propio ser.*

171 91

Enlazar con el final de *Ser y tiempo I* (pp. 437 ss.). Después de eso, la «investigación» queda «*de camino*» en un avivamiento de la pregunta por el ser.

De camino... ¿por qué vía? A través de la comprensión del ser, de la existencia, de la temporalidad, del tiempo, hacia el «sentido del ser».

¿Y el ser? ¿Cómo se lo tiene de entrada?

1) Inarticulado e inexplícito. El inventario de preguntas de la ontología tradicional, los modos de ser de los ámbitos (regionales), las modalidades, la cópula: todo eso se lo *replantea* y se lo *repasa* desde una comprensión del ser que se orienta con arreglo a aquella investigación.

2) La «ampliación» del ὄν y la οὐσία griegos (tomándolos como comparecencia constante y *contraponiéndolos* al «devenir») a todo lo que no es la nada.

3) El ser, tomándolo de este modo, *se lo refiere* al comprender.

4) Y este comprender, al mismo tiempo, se lo reintegra a lo «existencial».

Este estar «de camino» ¿sucede por una vía que simplemente discurre por alguna parte? ¿O por una vía que ha sido trazada siguiendo indicios (εἶναι, νοεῖν, λόγος), sin tener en cuenta (cf. p. 95: apariencia del ser) que esta vía podría ser ya un camino equivocado, es más, que | incluso es injusto que «el ser» y lo ente 92
tengan esta preferencia? El camino inicial ofrece de inmediato las perspectivas a lo ente, y estas perspectivas se toman entonces definitivamente como la meta por excelencia del camino, y también se las tiene muy en cuenta posteriormente, en toda la tradición hasta Hegel y Nietzsche.

Para asegurar este camino, o incluso para forzar a volver a recorrerlo, recurro a la ayuda de la grandeza del comienzo, y por tanto a la ayuda de un esencial esbozo previo de la misión.

Y pese a todo... no quiere desaparecer la duda de si, al cabo, todo esto no será un laberinto... si es que no surge la nueva duda de si, después de todo, lo que se nos encomienda justamente desde este comienzo y desde su prosecución no será una tarea totalmente distinta a la de la «repetición».

En primer lugar, esta interrupción no se la puede legitimar tomándola como un desmantelamiento, el cual, al fin y al cabo, se limita a «deshacer» el camino «desandándolo». Por otro lado, no hay

que figurarse que se puede empezar todo de nuevo y partiendo del vacío. Al contrario: desde la misión esencial, hay que compenetrarse *aún* más originalmente con el comienzo, quedándonos así *más libres* frente a él.

93 Se trata de condensar el campar poetizándolo, para de este modo hacer que «el ser» desaparezca (p. 101). Para eso, el trabajo que se ha hecho hasta ahora (sobre todo desde *Ser y tiempo*) hay que conservarlo e incluso que intensificarlo aún más como el más enérgico antagonismo.

Hasta ahora el camino me ha resultado aún demasiado fácil, casi más como un juego en el que casualmente iban sucediendo cosas que como una lucha. El antagonismo que ahora me he ganado con esto es lo único que se puede comunicar, pero no en cuanto que tal enemistad con otro, sino justamente tomándolo solo por sí mismo. De hecho, esto es ya lo que sucede ahora con la pregunta por el ser frente al olvido del ser que se nos ha transmitido por tradición.

Ahora es cuando se ha encontrado la palabra decible, tras la cual podrá desplegarse el verdadero silencio fructífero. (Cf. más arriba pp. 9 y 69, más adelante p. 115).

172

Lo que resulta *difícil* (lleno de complicaciones y obstáculos) no es aún *relevante* (de peso). Lo que es de peso no tiene por qué ser aún *profundo* (que remite al abismo). Y lo que es profundo sigue sin tener por qué ser algo *serio*.

94 173

El hombre y el ser. (Cf. más arriba p. 76 y más adelante pp. 116 y 119).

Esta «relación», suponiendo que la sea, es muy oscura. La consonancia sonante no se la puede percibir, ni menos aún discurrirla pensando, ni a partir de uno (el hombre) ni a partir de otro (ser). Y de este modo, la relación queda sin ser cuestionada de ningún modo, a pesar de que, o mejor dicho, justamente porque al «sujeto» se lo ha involucrado desde hace mucho tiempo en la temática del preguntar filosófico, aunque solo sea porque lo «lógico» queda absuelto del sujeto o con el propósito de dejar atrás al hombre en el camino hacia una «conciencia en general» y cosas similares.

Sobre todo es ineludible una aclaración suficiente, aunque sea unilateral, del ser, y no solo una *comprensión* del ser.

Por el contrario, parece que «el hombre» ha sido ya lo bastante tratado. Pero solo lo parece. Pues precisamente con vistas a aquella relación se pasa por alto que la *comprensión del ser* es un acontecer

fundamental, y solo se la hace intervenir posteriormente y bajo títulos y en forma de facultades psicológicas que le resultan extrañas (*ratio*, razón).

Así pues, procedemos *contra* el antropologismo y *a favor* del hombre; *contra* lo «existencial» y *a favor* de la «ex-sistencia» («estancia fuera» como sobresalir asomándose afuera para soportar y sobrepasar lo ente); *contra* el existir y a favor del «ser ahí»; «contra» la existencia y a favor del ser; | contra el ser y a favor del campar. 95

En la esencia que campa para la *unicidad* de la *singularización* del ser en la nada.

Hacer que, con la comprensión del ser, el hombre se vuelva *hacia dentro de sí mismo*. Pero este «interior» es el exterior, y en lo más íntimo crece lo más externo. Lo ineludible.

Lo más hondo es lo más amplio.

Pero lo más externo sigue siendo el ser, aunque en un primer momento solo bajo su *apariencia*:

a) como lo más universal y lo más vacío, como lo desteñido y deshinchado de lo que vale en muchos sentidos y universalmente, lo cuantitativo;

b) como el mero «concepto» y «lo abstracto»;

c) incluso como el fundamento, en cuanto que condición de posibilidad en el desarraigo de lo que se da en llamar lo «*a priori*»;

d) como lo que se ha incrementado convirtiéndose en algo constantemente compareciente (οὐσία);

e) como el poder decir permanentemente y en todo momento el «es», y su *premiosidad* frente a lo «ente».

El comienzo tiene que sucumbir a esta *apariencia del ser* (cf. p. 91) y ser víctima de ella, enredándose el ser en la pregunta por el ser de tal modo que impida una poetización más concentrada. (Cf. más adelante p. 119).

Apresada bajo el poder de esta apariencia es como surge la filosofía. Apenas ha surgido y ya sucumbe... habiéndose convertido en «ciencia». O se ingenia una autonomía con la que se la coloca «al lado» de la religión y del arte. Partiendo de esta autonomía trata de *dar* y de fundamentar, pero al final lo único que hace es tomar y tiene que acabar confesando que se ha puesto al servicio de otro. 96

¿Qué es lo otro? No la fe ni sus bienes, sino aquello que la filosofía abandonó cuando se consagró a la apariencia del ser y tuvo que volverse ciega frente al azar del ser mismo, siendo tal azar aquello donde se encierra la suprema y más aguda necesidad de la poesía del campar de la esencia.

¿Pero se puede volver a revocar esta decadencia? Sin duda que no, mientras no estemos a la altura del comienzo ni saquemos al aire

libre la grandeza de esta apariencia, enconando en tal apariencia la misión.

Pero aquella apariencia del ser se tiende alrededor del hombre y
ante él, y de esta manera el hombre se refleja en ella como un ente en-
97 tre otros. Con ello se le finge | una imposibilidad de salirse fuera de la
relación de hombre y ser, que es lo que pese a todo tendría que hacer, si es que lo que quiere es averiguar el conjunto de esta relación preguntando por él. A no ser que se saliera a la nada. Pero la nada no es más que la apariencia de aquella apariencia mientras solo se la autorice como algo que, cuando se lo discurre, se lo destroza al pensarlo.

Pero si resulta que lo más extremo no es más que lo más interior del hombre, entonces el afuera pasa a ser el adentro de lo más íntimo y profundo, aquel ahí donde el hombre se abandonó hace tiempo aviniéndose a la misión suprema de su esencia.

Desde ahí habrá de regresar como alguien totalmente desconocido que trae consigo lo más desconcertante para consolidarlo.

174

El extranjero (*el hombre*) y el gran azar (*el ser*).

El intento arriesgado que arroja al ser y el temblor por haber sido arrojado al campar como aquello que constituye el *lenguaje*.

El lenguaje: el fogón del mundo (*cf. pp. 75, 117*). *Aquí* reside la unicidad de la singularización que saca al descubierto y que encubre en lo sencillo de la exclusividad de la existencia. (La consonancia unitaria).

98 175

Ciencia: a pesar de toda su impertinencia con lo ente, qué lejos hemos sido rechazados por lo ente —precisamente *a causa* de esa impertinencia— y abandonados a nuestro autoextrañamiento. Pero incluso así seguimos habiendo sido arrojados al ser.

Este «ir corriendo tras las ciencias» por parte de los «filósofos» es tan ridículo y penoso y anticuado como aquella forma centenaria de ir rastreando la respectiva «filosofía» por parte de los teólogos.

176

¡Qué alejada de la *naturaleza* tiene que haberse quedado la ciencia natural como para poder sumar como un éxito ese desenfreno de la técnica que se basa en ella!

¿Adónde se nos ha escapado la *historia*, como para que el periódico y el partidismo hayan podido difundirse como los preservadores de ella?

177

Esa gente cuya nariz le alcanza justo para oler el pasado mañana y a la que el anteayer se le queda ya en la punta de la lengua es la que se da aires de sabios y de configuradores de la «nueva realidad».

178 99

τὰ γὰρ δὴ μεγάλα πάντα ἐπισφαλῆ, καὶ τὸ λεγόμενον τὰ καλὰ τῷ ὄντι χαλεπά[13].

Todo lo que es grande flaquea y vacila, está expuesto al vendaval. Lo bello es arduo.

Esto último es una vieja sentencia (¿de Solón?), y junto con la primera expresa toda la esencia de los griegos. Ambas quedan recogidas en el δεινόν (cf. *Antígona* de Sófocles).

Lo bello es arduo de inaugurar, de soportar y de custodiar. Esta dificultad proclama la grandeza que vacila. En todo esto se encuentra el criterio de lo ente en cuanto tal. En Platón pervive ya como mero recuerdo, y tras él, y ya por culpa suya, se va pudriendo en la *convertibilitas* huera y desarraigada del *ens*, el *verum*, el *pulchrum* y el *bonum*, o incluso se lo disipa en la diabólica frase vacía de «lo verdadero, lo bueno y lo bello».

Partiendo de aquella sentencia es como hay que experimentar el templamiento del comienzo. *El profundo luto oculto por el velado pudrimiento del campar que al corromperse se convierte en ser como comparecencia.* (Cf. lugar, tiempo, discurso, aspecto, «parecer»).

179 100

Por *senderos ocultos* hacia Dios, que está «muerto» (p. 109).

Unos se pierden en un negocio de fundamentación atemporal e inespacial. En ello, el «fundamentar» es lo único que sigue siendo «lo real», pero incluso esto se va consumiendo. Cada vez más tenue y vacío, pero al mismo tiempo cada vez más petulante, este desarrollarse se va convirtiendo en un mero dar vueltas. Aquí es donde debe producirse la fundamentación definitiva, a la que luego debe seguir la prosecución imperturbable de una investigación de muchos que trabajan en común. Aquí apenas queda ya algo real a lo que pudiera despojarse aún de su realidad.

Otros se lanzan a la «situación» y ponen a «Dios» (la transcendencia) y al «mundo» (saber forzoso) al servicio de la superación y la resistencia morales (estoicas) de esa misma situación. Aquí, todo queda como estaba «antes», es decir, igual que sucedía arriba, todo

13. [*Platonis opera*, cit., t. IV, 1902], *Res publica*, VI, 497d9; IV, 436c8.

se queda en un kantismo del promedio. Aquí no hay ningún seguir desarrollando, sino un quedarse estancado que resulta vacío y que cada vez se vuelve más ciego, y lo que aún pueda haber aparte de esto se lo degrada a una «cifra» para una «x», y este ir llevando cifras de un lado a otro queda encomendado a cualquier paroxismo vacío.

101 Ambas cosas carecen de futuro y de pasado, quedándose por tanto en una mera apariencia de presente. Ahí, la filosofía se queda en algo que se puede producir en correspondencia con las «ciencias», ¿pero acaso estas mismas no son, y hoy más que nunca, un desvarío? ¿Para qué entonces una fundamentación? He aquí la ocasión para una psicología moralizante de estas diversas posibilidades humanas que se presentan para filosofar.

Por todas partes, el evadirse de la historia. De ahí los senderos ocultos hacia algo que hubiera de permitir estar *por encima* de todo esto.

Estos sucesos tiene que conocerlos quien se ponga en camino, pero ese en ningún momento debe torcer para emprender una «*refutación*».

180

El ser hay que ocultarlo y guardarlo *poniéndolo a resguardo*, para de este modo ayudar a lo ente a que llegue al poder.

El ser hay que ocultarlo resguardándolo en el silenciamiento del campar. Pero el silenciamiento requiere justamente aquel discurso que saca el ser al descubierto. La pregunta por el ser es necesaria, pero solo como el servicio más propio al señorío y al gobierno del campar de la esencia.

102

181

Aquella modestia tan vanidosa que se toma a sí misma como mero pretexto para asegurar irrestrictamente el inflamiento y ensoberbecimiento recalcitrante y la autocontemplación en público... para tapar el repugnante autoencomio de la propia y miserable mezquindad bajo el relumbrón de algo que se da en llamar virtud.

182

La psiquiatría trata de ese «experimento» que hace que suceda el propio ente en lo referente a la relación entre ser y nada.

183

Ser y tiempo (cf. p. 20): lo que en esa obra era *medio y camino* para plantear por vez primera la pregunta por el ser, todos aquellos que

hacen pasar el propósito como «filosofía existencial» lo convierten en el objetivo y en el resultado. ¡Resulta tan cómodo y gratificante, y por tanto también tan tranquilizador, ir recopilando todos los préstamos que se han tomado de Kierkegaard! Con la conciencia de este trabajo «detectivesco» se tumban luego a descansar, o también asumen una postura arrogante, dejando el verdadero problema en manos de... ¿sí, en manos de quién? De nadie, pues a fuerza de tanta filosofía existencial ese problema ya no se ve. ¡Pero para qué increpar a los contemporáneos | —suponiendo que se trate ya de una incre- 103
pación—, siendo que el propio autor ha cometido la torpeza de refrenar el asunto principal! ¿O aquello fue una precaución «inconsciente», gracias a la cual este asunto principal quedó preservado de quedar triturado en la gran papilla de la «situación» y la «existencia» y la «decisión»?

La histérica y afectada alharaca existencial, y lo que va asociado con ella y en su séquito, apela a Kierkegaard y a Nietzsche, demostrando con ello que busca un apoyo en aquellos en los que se pone en evidencia a lo grande la incapacidad de filosofar pero que luego prosiguen con el resto que ha quedado —el individuo singular impotente— para seguir filosofando. Ni Kierkegaard ni Nietzsche tienen el coraje, ni sobre todo la fuerza, para terminar con la filosofía —si es que hay que hacerlo—. Pero como sucede con toda creación humana, eso es algo positivo, en modo alguno una mera expiración y una extinción. Y quien menos que nadie puso un final fue Hegel, el consumador, porque él ya no comprendió el comienzo.

184 104

Al recorrer su camino —*no en su objetivo ni en su tarea*—, *Ser y tiempo* no ha logrado solventar tres «tentaciones» que acechaban en los alrededores:

1) la postura de «*fundamentación*» a partir del neokantianismo (cf. p. 113);

2) lo «existencial»: Kierkegaard, Dilthey;

3) la «cientificidad»: fenomenología (cf. pp. 73, *133*).

A partir de aquí se *define* también la «idea de destrucción» (cf. pp. *128 s.*).

La «crítica al libro» se limita a ver *estas* dependencias por aislado, y cree que puede sumarlas para calcular a partir de ellas el objetivo y la tarea [no ve que eso resulta inadecuado a la tarea].

Hay que mostrar hasta qué punto aquellos tres condicionamientos surgen ellos mismos de esa[14] decadencia interna del filo-

14. «Phä Zhng» [?] [Escrito entre líneas].

sofar que consiste en haber olvidado la pregunta fundamental; y que *por eso* —y no acaso porque representen algo meramente actual— tienen que carecer de toda idoneidad para trazar justamente el *camino* de la pregunta fundamental. (Cf. p. 107).

Aquello por lo que se pregunta con la pregunta fundamental para averiguarlo ¿puede exigir y determinar por sí mismo el camino? Para ello tiene que estar ya lo bastante capacitado previamente en su esencia, es decir, que ya se lo tiene que haber preguntado del todo. ¿Para qué buscar entonces aún el camino? Es el camino de la obra.

Decimos *demasiado* por cuanto respecta al análisis de lo inesencial,

105 y decimos *demasiado poco* por cuanto respecta a la capacitación del campar de la esencia.

185

Faltan las estrecheces que causa el ser. (Cf. p. 122).

La deformación esencial del ser en sus desarreglos ha pulverizado todo ser. Lo que ha quedado ha sido la fugacidad y la evanescencia de todo ente, y de modo consiguiente este facilísimo «poder apropiarse» de cualquier cosa que a uno le plazca. Nada se mantiene, pero tampoco nada se nos escapa.

186

El olvido del ser es el bostezo desinhibido que va propagando el vacío por todo.

El olvido del ser ha desarraigado lo ente, haciéndole que se degrade a la indiferencia de la multiplicidad de cosas de todo tipo. *La demencial figuración consiste en haber omitido la pregunta con la que se debía dar alcance al ser.* Nietzsche dijo: «*Dios está muerto*»[15], pero justamente esto está pronunciado en un sentido *cristiano*, precisamente por pretender ser *anti*-cristiano. Y por eso, el «eterno retorno» no es más que una salida cristiana para poder devolverle la posibilidad de seriedad a una «vida» que se ha quedado carente de peso. Y eso se queda en un intento de salvación dentro de lo «ente» frente al nihilismo de lo ente. Y por eso, esta comprensión tradicional del ser se la asume encima aún en toda su tosquedad, tomando el ser como «fuerza», etcétera.

Pero solo desde el campar de la esencia podemos salir al paso de la deformación esencial del ser en sus desarreglos. Tenemos que

15. [F. Nietzsche, *La ciencia jovial (La gaya scienza)*, intr., trad. y notas de G. Cano, Biblioteca Nueva, Madrid, 2001, p. 219].

regresar hacia el lugar donde el hombre *suelta amarras* hacia el campar de la esencia del ser. Tenemos que volver a encontrar el arco del impulso de este intento arriesgado, y trazarle al hombre esta órbita.

Solo que el campar de la esencia nunca se deja «observar» (cf. p. 55).

187

Con la adicción a una «fundamentación» se corresponde la intención de *consolidar una «cosmovisión» «general»* que a todo el mundo le resulte asimilable. Y *ambas cosas* pueden magnificarse o «fundamentarse» con la *«pregunta por el ser»*.

¿Pero qué sucede si resulta que hay que desistir de la pregunta por el ser? ¿Ya solo porque ella no puede eludir el penoso hurgar en una miserable humanidad?

¿Pero qué se podría poner entonces en su lugar? ¿Sigue teniendo que existir la filosofía? ¡Se acabó con ella! ¿Pero rematarla realmente? ¿Por tanto, más «antropología» que nunca? O eso, o la verdadera poesía del ser.

188 107

La *«fundamentación»* como pregunta por las *«condiciones de posibilidad»*: este enfoque de la pregunta se basa por completo en la comprensión del ser consolidada (ἀεί, *a priori*) en una comparecencia al resplandor del ser. En ello, el «fundamento» ha quedado asegurado por anticipado, y con el modo de preguntar también ha quedado delimitado ya el radio de alcance de la posible «comprensión». La comprensión se orienta a la «productibilidad» y queda fijada a esta como su ámbito de dominio. ¿Pero qué tipo de «producir» es este? Un producir que no es creador, pues las «condiciones» dadas ya han quedado establecidas por anticipado, o mejor dicho, han quedado establecidas retroactivamente.

Pregunta: ¿qué tiene que suceder en el «fondo» para que lo que inicialmente sale de él nosotros lo entendamos como comprensión del ser y como resultado de la comprensión del ser? ¿Qué modo *nuestro* de comprender tomamos entonces como criterio para la posibilidad de esclarecer? ¿Con qué nos quedamos ahí «satisfechos»? ¿Qué procedencia tiene toda esta manera de preguntar? Viene de la comprensión dominante del ser (eso es un círculo).

Kant, Leibniz, Aristóteles, Platón:

¿Cómo es en cada uno de ellos el conjunto y el campo de las condiciones? ¿Hasta qué punto ese conjunto y ese campo están asegurados por sí mismos? ¿O las condiciones meramente han sido re-

copiladas? ¿Hay una lógica interna? Condiciones pueden ser: que el pensar no resulte contradictorio, εἶδος, ὕλη, λόγος, ἐπιστήμη, τέχνη, posibilidad de ser tratado, *falta de contradicción*, posibilidad, esencia. (Cf. p. 110: comparecencia en Parménides).

108 189

Hacia ahí adonde el hombre se lanza soltando amarras desarrolla una *premonición*, un *presentimiento* de su dirección: «ahí» es donde surge «el ahí», la espaciosidad original y abierta, y de ahí surge el espacio. A través de este espacio se lanza el impulso del tiempo, y «en» la unidad de espacio y tiempo [?] se configura el mundo. Aquí es donde campa el resquebrajamiento.

En todo este esbozo está activado el azar en la adjudicación. En su acontecer, el campar (a) no es de ningún modo el surgimiento de algo producible solo que expuesto con un sentido inverso. En tal caso, lo único que quedaría captado sería lo captable por *tal* comprender: algo que ha sido preparado y dispuesto pero donde no puede intervenir nada que venga enteramente por sí mismo y apremiando para campar.

190

El *silencio original* como un *seguir* guardando silencio en y desde un presentimiento del lenguaje. Pero aquel silencio no es inactivo, sino que es un pegar el oído a lo [ente] inaugurándolo por vez primera.

191

Resquebrajamiento: derrumbamiento y sobreexcedencia, tensando al dispersarse el combamiento de un mismo arco.

109 192

El hombre se ha salido de sí mismo o lo han sacado de sí mismo, y eso sirve como testimonio de su intento arriesgado de arrojarse soltando amarras, donde aquella sacudida se produce al arrojarse. Lanzarse soltando amarras y *el extravío.*

193

¿Por qué tenemos que resituarnos en el comienzo? (Cf. p. 121).

Porque hemos sido arrojados fuera de nuestra *órbita*. El testimonio de ello es que faltan las estrecheces (p. 105). Pero la órbita es la de aquel soltar amarras del hombre arrojándose al (campar): en esta órbita se le abre la esencia del ser (p. 106). Únicamente en esta órbita y en la pujanza de la dirección de su lanzamiento es donde

hay que plantear la pregunta por el ser... quizá como una pregunta que desmantela.

Pero *que falten las estrecheces*... ¿por qué no lo dejamos sin más así? Por el mero hecho de experimentarlo y de decirlo no hemos «sobrepasado» aún eso, pero sí que seguimos encontrándonos *en el regusto y en la sensación que nos deja la dirección de lanzamiento del haber sido arrojados.*

Ese regreso al comienzo es necesariamente una conquista, y por tanto no pretende ser una mejora ni una corrección de la filosofía en el sentido de subsanar el error de habernos despreocupado de la Antigüedad, o de la recuperación de un modelo, o cosas
similares. Pues | el destino de la filosofía sigue estando del todo 110
indeciso, y quizá lo que resulte sea su final y la misión de cesar de hacerla.

Aquel regusto o aquella sensación que se nos había quedado sigue siendo un vago recuerdo de la pretérita grandeza del hombre en su despuntamiento, y quizá esta grandeza tenga primero que regresar para que todo esto pueda llegar a su «final»: un final que podría llegar a ser un nuevo gran comienzo.

194

Preguntar: estar en el regusto que nos queda de la grandeza del hombre y en el presentimiento de esa grandeza, siendo el hombre aquel que se arroja soltando amarras (p. 121). Ahí es donde hay que erigirse afianzándose y desarrollándose.

Ahí es adonde hay que hacer retroceder —entre otras cosas— al hombre actual, afinando el temple en un preguntar que silencia. En ello estamos tomando en un sentido superficial eso que llamamos la fugacidad y evanescencia y lo meramente anímico y corporal, pero sin actuar *sobre ello*. (Desacierto en el semestre de invierno de 1929/1930[16]).

195

¿Cómo el primer arrojarse soltando amarras queda *atrancado* y encallado dentro de aquello que ello mismo ha abierto (ser, comparecencia, percibir, visión)? (Cf. pp. 124 ss.). Esto hay que examinarlo fijándonos en cómo lo que acapara la prioridad es la unicidad y la unidad de la dimensión de comparecencia que tiene el campar (cf. sobre ello arriba p. 107). Pero la ausencia, que también forma

16. [M. Heidegger, *Los conceptos fundamentales de la metafísica: mundo, finitud, soledad* (GA 29/30, 1983), trad. de A. Ciria, Alianza, Madrid, 2007].

111 parte del campar, | sigue quedando repudiada: bajo el predominio y la supremacía de la comparecencia del campar, el preguntar no llega a superar aquella circunstancia. Parece que el campar es lo único y lo exclusivamente claro, y tan restringido queda al comparecer que, a la inversa, todo «campar» es planteado a su vez desde la comparecencia (ἀεὶ ὄν: eternidad y otras cosas similares; cf. incluso el ἄπειρον de Anaximandro).

Este campar tan artificioso ni siquiera permite que la ausencia, que ha sido repudiada de él, se la tome más amplia y profundamente sino solo de manera formal y negativa, por no decir ya que mucho menos se la vuelve a recopilar en el campar. (Cf. sin embargo el fragmento 2 de Parménides en la edición de Diels: λεῦσσε..., cf. el semestre de verano de 1932[17]).

Solo más tarde, con Aristóteles, llegan a encontrarle una extraña legitimidad tomándola como «partes» del tiempo y como μὴ ὄντι. Pero lo que en aquella época quedó fijado *de esta manera* acerca del ser (la esencia) y del tiempo no es más que la expresión de un comienzo que se había quedado atrancado, y la situación tuvo que quedarse así. Igual que, sobre todo con el cristianismo, hubo de suceder una nueva consolidación a pesar de, o mejor dicho, justamente a causa de la finitud y de la «salvación del alma» y de la «historia». Igual que la «modernidad» no supo salir de aquí, sino que
112 con los enredos | de la dialéctica se figuró que había quedado «liberada». Igual que Kierkegaard y Nietzsche recurrieron a abandonar por completo la pregunta y a volverle la espalda a todo, y sin embargo, haciendo eso, quedaron justamente encadenados. E igual que hoy, en el colmo de esto, todo va dando tumbos con todas las cosas en una enorme confusión, ignorancia y desprevención.

Pero esa ausencia que también es una dimensión del campar no hay que intercalarla tomándola únicamente por sí misma en una recuperación posterior, sino que hay que transformar el propio campar, y antes que eso, primero hay que volver a alcanzarlo en cuanto tal.

Y esa ausencia que también es una dimensión del campar es más rica y más poderosa y tiene una fuerza esencial más original que una comparecencia incrementada desmesuradamente. Ausencia como el campar de lo que ha sido y como futuro. Y ambos como una esencia que originalmente se comba tensándose al dispersarse y como una unidad que campa. Y al final, la comparecencia no acaba siendo más que un olvido de todo esto.

17. [M. Heidegger, *Der Anfang der abendländischen Philosophie*, cit., pp. 174 ss.].

196

Cómo al arrojarse soltando amarras surge brotando el *campar*: qué hay que saber de eso y cómo hay que saberlo. En el campar brotan la verdad y el extravío.

197 113

La *intención de «fundamentación»* (cf. entre otros pasajes p. 107) no hace más que fingir que lleva a cabo un preguntar «radical», pero se queda adherida a la superficie de *aquello que* se trata de fundamentar ahí. El «fundamento» y el retroceso a él ya han quedado «establecidos», es decir, fijados, asegurados y acordados.

Y resulta que esta forma engañosa de presentarse se apodera de las ciencias, ya desde el mismo comienzo (Platón con la ὑπόθεσις) y en adelante (Descartes...). Y ahora, a la inversa, uno se deja dispuesta la «filosofía» a partir de las ciencias y ella se vuelve inofensiva, pasando a ser un depósito de conocimientos asegurados que supuestamente crece constantemente, unos conocimientos asegurados que —suponiendo que uno de estos presuntos conocimientos haya superado la prueba— solo tienen el único inconveniente de que ni el diablo se preocupa de ellos, por no decir ya un hombre. Pero hasta para eso tiene preparada ya su explicación esta filosofía científica: después de todo, eso no es necesario, las verdades tienen validez por sí mismas, ¡así que dejémoslas estar y que sus aburridos custodios se queden con ellas! Pero a veces parece que incluso estos guardianes llegan a aburrirse con sus tesoros, y entonces se escabullen sigilosamente de ellos y se entregan a una polémica desatada, se supone que para defender una filosofía suya que nadie ataca.

Y estas [ciencias] se consideran ya el meollo de la cultura: ver- 114
dad cristiana, *sapientia*. El filósofo, que es quien proporciona el negocio de la fundamentación, pasa así a ser un «fundador». Y entonces uno se asigna a sí mismo —mejor o peor— el papel de aquel a quien tiene que aguardar el desarrollo posterior del mundo para entonces poder ponerse a construir definitivamente. Pero caso de que el mundo no le haga a uno este favor, entonces se lo declara ciego e irracional. Este tipo de «filósofo» ni siquiera llega a ser una figura ridícula, porque se ha privado a sí mismo incluso del trasfondo de una ridiculez.

198 115

El filósofo no es nunca un fundador. Salta anticipándose y se queda al margen, atizando la claridad del preguntar, custodiando la aspereza del concepto y administrando así el tiempo y el espacio

del libre poetizar en la capacitación del campar de la esencia para fundamentar al hombre en el suelo, en la obra, en la lucha y en el hundimiento.

199

El preguntar es más *desgarrador*, más áspero y contundente que toda la vacía nitidez del «pensamiento»; es más *enardeciente* y templante de ánimos que todo sentimiento que podamos aducir.

116 200

La imagen que tenemos de la repercusión de la filosofía en general se ha formado a partir de la «repercusión» histórica de Platón y Aristóteles en el Occidente cristiano. ¿Pero y si aquí se diera lo contrario de una repercusión filosófica? Es más, ¿si ni siquiera hubiera en absoluto una «repercusión» filosófica?

La filosofía no puede repercutir, como tampoco puede repercutir un camino ni una órbita. Solo puede desencadenar y mantener candentes la urgencia y el riesgo del repercutir.

¿Qué resulta de aquí para alguien a quien han «nombrado profesor de filosofía»? Uno así no puede comunicar didácticamente la filosofía. Menos aún debe hacer un «llamamiento existencial» jugando con la filosofía. Ni todavía menos debe ir difundiendo conocimientos filosóficos. Sino que tiene que plantarse y... *filosofar*, venga entonces lo que venga.

Pero al filosofar tiene que estar en un verdadero diálogo con filósofos... de su elección. Y lo que entonces llega a comentarse nunca es más que lo que queda en primer plano, aunque sin embargo también es necesario. (Cf. p. *93* y *más adelante* p. *123*).

117 201

Animal y hombre. El animal no se da cuenta, si es que del darse cuenta forma parte que lo ente quede manifiesto. Como para el animal no se da la verdad, tampoco hay que preguntar qué «mundo» de los animales tomándolos por aislado o de las especies animales, comparándolas entre sí o en relación con el hombre, es «más verdadero».

Pero, después de todo, el animal está sensorialmente «referido a...», no solo con eso que se da en llamar sus órganos sensoriales, sino con toda su corporalidad y en cuanto que tal corporalidad entera. Al cabo, también para los animales hay un entorno «abierto», por ejemplo el olor y los colores para las abejas. Pero qué es lo que ahí está abierto y cómo está abierto no lo sabemos: también aquí solo hablamos y preguntamos desde nuestro mundo, solo que

no nos acordamos de cuán ineludiblemente este punto tácito de partida necesita una aclaración y un aseguramiento, dejando ya al margen las anticipaciones categoriales bajo las cuales ponemos ese «objeto» de investigación que nosotros llamamos «animal».

A pesar de que impera una experiencia fundamental del modo de ser del animal y de lo viviente en general, sin embargo solo llegamos hasta el animal a través de un rodeo grande y profundo, siempre en forma de un *retirar partiendo del hombre*, pero no como si el animal fuera únicamente un producto de desecho «reducido» a partir del hombre | mediante un método reductivo. 118

Más bien se necesita:

1) Una visión suficiente del ser humano, de lo anímico y de lo corpóreo.

2) A partir de esta visión (1), una mirada previa a lo animal y a lo viviente.

3) Las señales indicativas rectoras que marcan el camino de retroceso, de avance y de procedencia.

4) En ello, la inversión del arrojarse soltando amarras.

5) Lo positivo en la manera de determinar regresivamente.

202

En Kant, la *sensibilidad* solo se la considera en sentido *cristiano*, es decir, a partir del *pensamiento*, y este a su vez se considera como «espontaneidad», de modo que la sensibilidad pasa ser meramente «receptiva». Esto es totalmente erróneo. Sin aquel, la corporalidad es «activa» en cuanto que animal, y sobre todo al arrojarse soltando amarras se ve arrastrada de consuno en ese arrojarse en un intento arriesgado. En adelante, el cuerpo sigue corporalizando al configurar mundo y al ir creando en la capacitación para el campar, en forma de lenguaje (p. 97). Arrojándose en ese intento arriesgado, la corporalidad obtiene un desarrollo enteramente nuevo y transformado de su poder.

203

No buscamos ninguna polémica. Pero no para reconciliarnos ni menos aún para dárnoslas de distinguidos, sino porque estamos repletos y colmados de *lucha*... contra la deformación esencial del ser en sus desarreglos.

204 119

Animal y hombre. En calidad de aquel que está en el ser, el hombre ha preparado ya tempranamente su arrojarse soltando amarras, y no

solo después de una presunta finalización de su «desarrollo» como mamífero, sino que, más bien, este desarrollo es ya una recaída de la forma fundamental del hombre.

Si el animal y lo viviente «se dieran cuenta» en general, entonces jamás tendrían la capacidad de vivir ni de corporalizar: quedarían paralizados por lo ente, y ellos mismos pasarían a quedar fijados como entes. Pero como esto es lo que le sucedió al hombre, no es que él alcanzara un objetivo ni una meta, sino que se le asignó la tarea totalmente distinta de *configurar* el mundo y de anexionar la corporalidad a lo ente, que solo ahora resultaba apropiable. Al arrojarse soltando amarras es cuando comienza el esbozo, y en este esbozo en cuanto tal —junto con él, y no acaso como una consecuencia posterior— es cuando se produce el haber sido arrojado como un quedar de manifiesto lo terrible: esbozo arrojado como apertura del resquebrajamiento y como capacitación del campar.

120 205

Dónde buscamos *al hombre* (cf. p. 3):

si lo subordinamos a Dios —al de los cristianos—,

si lo tomamos como hombre *referido al hombre* en su historia —siendo el hombre mero objetivo—,

si lo consideramos como el último sedimento de lo viviente,

o si lo concebimos como salto al ser, es decir, si asumimos la capacitación del ser (saltar adentro del «*ser* ahí»).

206

¿Tiene el hombre un objetivo? Si lo tiene, entonces solo este: no tener ningún objetivo, para que sus posibilidades no se estrangulen y ni siquiera resulten constreñidas. ¿Desde cuándo se le dan al hombre objetivos?

207

¿Cómo la pregunta por el ser (cf. semestre de verano de 1935[18]) cae visiblemente en la trampa del «ser» (cf. p. 62) como sustantivación de la forma verbal «es»? ¿Qué sentido tiene aquí la sustantivación de una forma verbal? ¿Qué comprensión del ser, y sobre todo, qué impotencia del ser [?] o *resonancia del ser* se encierra en esta «categoría» «gramatical»? ¿Cómo lo que llega a dominar a partir de aquí es la apariencia, como si el ser estuviera originalmente referido al «en-
121 tendimiento» y a la conciencia (*ego* cogito)? | ¿Por qué el λόγος se

18. [M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik* (GA 40), ed. de P. Jaeger, Fráncfort M., 1983, pp. 58 ss.].

apodera del ser? ¿Por qué el λόγος queda atrapado en la «lógica»? ¿Por qué la doctrina del *logos*, la «lógica», pasa a ser la doctrina del «pensar»?

¿Qué restricción, vaciamiento y confusión se encierra en esta versión del «ser» como sustantivación de una forma verbal? (Cf. p. 95).

208

El sospechoso postrarse ante eso que llaman «hechos», alegar de común acuerdo y conjuntamente aquello que aparentemente hace superflua la tarea de la legislación original. Donde impera este fetichismo, no solo en lo que se da en llamar positivismo, sino también y justamente en aquellos que gestionan «ideas» y «valores», ahí tiene que volverse sospechosa, por resultar algo incidental y una fantasía, toda verdad de un esbozo. Pero aunque se haya comprendido la prioridad esencial de esa verdad sigue resultando difícil realizar el esbozo en cuanto tal con la seguridad que corresponde. (Cf. p. 51).

209

Ahora es cuando yo podría empezar a ser menos desconfiado con mi trabajo propio, pues ahora es cuando el antagonismo, junto con todo lo que se aglutina en él, está completo y unido. | Pero mi tra- 122
bajo no debería tomarse en serio en lo más mínimo ni siquiera el desprecio de estos «enemigos», pues ni siquiera esto mínimo se merecen ellos.

Por mí, que sigan salvando su filosofía «exacta», que es demasiado inocua como para que pueda verse amenazada. Y así, tiene que permanecer la desconfianza *a pesar del* unánime antagonismo, e incluso tiene que acentuarse por motivos esenciales... para que la lucha se mantenga activa.

210

Encomendarse a la lejana disposición (pp. 109 ss., *121*): en eso consiste la verdadera relación fundamental con el *comienzo*, y significa *también* volver a comenzar el comienzo, siendo este aquel poetizar pensante que se arroja soltando amarras (p. 88) en sus necesidades esenciales: arte, polis, filosofía, los dioses, la naturaleza, la formación del mundo, y su fracasar por vez primera quedándose atrapado en la comparecencia. La consolidación de la pregunta por el ser.

¿Nos está permitido *atrevernos* de nuevo a aprender de los griegos y a que ellos nos enseñen? Para llegar a la lucha *contra* ellos en el recomienzo.

123 211

El final: cuando el campar se pudre convirtiéndose en ser (cf. pp. 105 ss.).

El ser está olvidado, justamente porque aún se lo sigue conociendo y empleando incidentalmente de continuo. El ser, desperdiciado en una mezcolanza de conceptos desarraigados, manoseado en la maraña de todas las relaciones conceptuales «dialécticas» que se puedan establecer (fácilmente), ha pasado a ser la palestra para el juego de cualesquiera sistemas y «filosofías científicas» que incluso tienen la fatal preferencia aparente de ser casi siempre *correctas*, sin ser de hecho en ningún caso *verdaderas* en lo más mínimo. Pero esta «filosofía deformada» no es más que la consecuencia del pudrimiento del campar del ser. A causa de este pudrimiento *la existencia resulta desencauzada* y degradada al embotado reposo de una múltiple inocuidad donde todo lo grande resulta consumido, sin medida ni dirección, destartalado y deforme y sin la ley interior de la nación. Y ahí donde la nación despunta, la verdadera disciplina y el cultivo de su competencia (espíritu y cuerpo) se quedan en mero suplemento cuya fácil tramitación se encomienda a la peor de las chapucerías.

¿Cómo arreglárselas para salir de ahí? Lo primero es comprender que resulta inútil mejorar lo que se queda en un primer plano, sea del tipo que sea, en lugar de tomar como vía de salida la penuria suprema y más amplia: el pudrimiento del campar del ser. ¿Pero
124 cómo experimentar esta penuria? ¿Es | necesario que la experimenten muchos y los muchos? No: eso sería también imposible. De la «situación» —no de la situación de los hombres de hoy, sino de la estación del campar del ser, es decir, del sitio de su órbita—, solo deben y pueden saber unos pocos, y estos pocos tienen que guardar silencio, si es que deben actuar en virtud de este saber. El desmoronarnos a causa del estremecimiento por lo ente que se nos rehúsa no debe llegar a convertirse en un asunto público. Pero menos aún se requiere de una invención de la penuria y las estrecheces por medio de un recuerdo erróneo de lo mítico y un hervidero del inconsciente y cosas similares. Al fin y al cabo, todo esto no es más que la misma incomprensión y el equivalente a la impotencia del «espíritu».

Porque a los hombres de hoy no se les escapa nada, porque para todo tienen una réplica fácil y correcta con la que abortan cualquier cosa diciendo que eso ya lo ha habido, por eso ahora y en adelante lo esencial tiene que permanecer silenciado... ¡Pero que sea tanto más contundente y claro lo dicho en virtud de aquel silenciamiento! (Cf. p. 115).

212

En la claridad e inapelabilidad del *final* destella el comienzo y el recomienzo se vuelve necesidad. (Cf. p. 93). La capacitación del campar como la lejana disposición a la que nos mantenemos amoldados.

213 125

Comienzo y final. (Cf. semestre de verano de 1931, suplemento a la p. 5c[19]).

Antiguamente el *ser* era el *rayo* que estalla abruptamente, atrayendo a su luz a todas las cosas según su medida y su ley y su peso. Ahora es un extenuado resplandor del que se ha escabullido todo peso y medida.

El ser como regalo, como júbilo y como estremecimiento, como pregunta, es el comienzo.

El ser como posesión deteriorada de tanto manosearla, como parloteo, como aburrimiento, como nombre, es el final.

214

El ser como el fogonazo de la esencia, y luego como el resplandor que permanece del campar.

El comienzo y la historia de la incapacitación del campar en el ser.

La «*ontología*» como consolidación y santificación de la esencia incapacitada.

215

La *destrucción* (cf. *Ser y tiempo*) no es más que una tarea subordinada al servicio de esa exposición recordatoria de la historia de la incapacitación, porque, al fin y al cabo, la propia pregunta por el ser no es la pregunta fundamental, sino que no es más que la primera detención de la incapacitación y la preparación del viraje hacia la capacitación del campar. La «ontología» ni siquiera conoce la pregunta por el ser. ¿Dónde está la *transición* de la pregunta por el ser a la «ontología»? *Platón y Aristóteles: justamente a causa de su grandeza se incrementó la equivocidad de su filosofar.*

216 126

Ya en el comienzo el campar tiene que atrancarse en el ser: el *atrancamiento del campar* es lo que introduce la incapacitación de la

19. [M. Heidegger, *Aristoteles, Metaphysik Θ 1-3. Vom Wesen der Wirklichkeit und der Kraft* (GA 33), ed. de H. Hüni, Fráncfort M., 1981, pp. 28 ss.].

esencia, fundamentando la prioridad del ser. Pero el ser se atranca en el objeto, que es aquello que está enfrente. El atrancamiento como acontecer del campar es configurativo: el objeto, en su calidad de aquello que está enfrente, configura su réplica enfrente en el «es», y a partir de ahí el «ser» queda desplazado al enunciado, λόγος, pensar, sujeto, conciencia.

Con esto, el hombre se ha escabullido del campar, se ha limitado a desplazar el ser poniéndolo «sobre» sí (ἰδέα), aliviándose y dispensándose de ser por sí mismo lo ente.

Aunque esta evasión trae la «verdad» del conocimiento «teórico», también trae la incapacitación del comienzo. El desplazamiento de lo ente, teniéndolo ahora enfrente al observarlo, se transfiere luego incluso a Dios en cuanto que el creador, y entonces el *ens creatum* fuerza la pregunta de cómo aquello le resulta accesible al *ego*, al *ego cogito*. La progresiva secularización trae el completo desapegarse del comienzo, sobre todo ahora que surge la apariencia de que el comienzo vuelve a estar ahí, aduciéndoselo incluso por su nombre en diversas reanimaciones de la Antigüedad. De esta mane-
127 ra todo se dirige cada vez más hacia el final, sobre todo con Kant, | justamente porque en estos esfuerzos por la filosofía pura se encierra una cierta grandeza. Solo desde aquí se puede ponderar toda la amplitud y la hondura del fracaso. Hace tiempo que el gran estado de ánimo desapareció de la filosofía, quedando en su lugar una cientificidad y unos esfuerzos morales por la cultura y la formación.

La sublevación del «es» contra el ser y el campar y lo ente como objeto y como fenómeno. (Cf. p. 111).

Qué despacio y qué raramente nos hacemos dueños del pasado que repercute por anticipado, y que difícilmente *seguimos* estando a su altura. Pues no se trata de despreciarlo ni de rechazarlo, sino de reconfigurarlo convirtiéndolo en una lucha, sobre todo cuando el pasado lo asumimos como un comienzo.

217

La irradiación de la esencia en su campar solo puede capacitarse en y desde su esencialidad. Horror y bendición son los grandes temples de ánimo que incorporan al hombre asimilándoselo.

218

Pero de ninguna manera se debe malinterpretar la prioridad inicial del ser tomándola como un «error». Al contrario: es necesario que permanezca desplegada toda la grandeza que se encierra en el hecho
128 de que no haya escapatoria para el atrancamiento del campar, | y por tanto es necesaria la apariencia del ser, porque solo así man-

tiene y conserva el comienzo su grandeza y su esencialidad, y también solo *así* el «pese a todo la capacitación frente a la incapacitación» gana toda la pujanza de su ineludibilidad.

Puede suceder todo lo demás, salvo proseguirse con el atrancamiento del comienzo, toda vez que no se puede decidir si más allá del comienzo cabe lograr una capacitación del campar.

Lo que sí es necesario es retirar la consolidación exclusiva en el «es» que surge de la incapacitación del campar, pese a que también esta consolidación sigue teniendo su necesidad.

La pregunta por el ser sigue siendo el camino necesario del impulso de regreso al comienzo, pues solo en la captación del comienzo se puede repetir la capacitación del campar.

La filosofía tiene su sitio en la historia de lo ente, ahí es donde tiene su porción medida: mantener pendiente la dignidad que el campar tiene de que preguntemos por él, afirmar la contundencia de la claridad del concepto y, haciendo eso, conservar la amplitud y la profundidad de los grandes temples de ánimo.

Ninguna filosofía solo por mor de ella misma.

Ni que estemos inmediatamente ante un Estado «totalitario», 129
ni despertar al pueblo y renovar la nación, ni sobre todo salvar la «cultura» como suplemento del pueblo y del Estado, ni menos que nada la evasión a la fe cristiana y el terrible propósito de una cultura cristiana: nada de eso puede ni debe ser lo primero ni lo último que nos determine.

Más bien hay que experimentar y preservar en los pocos individuos sueltos la ineludibilidad —que en gran medida se nutre de lo oculto— de la obra de la capacitación del campar. Custodiar con confianza la posibilidad de lograr semejante obra es algo que tiene que asegurarse con franqueza. Precisamente porque no puede tratarse de conseguir una «fundamentación», sino de llevar lo ente en su conjunto *al espacio y al cauce* de una gran existencia (p. 131).

Sin eso, todo se queda en un contingente ser arrastrado sin fin de un lado a otro, y en un pequeño agrado sin medida ni rango, y eso a pesar de todo despertar a las masas para una unidad madura de pueblo y nación. Si no nos ponemos en condiciones de que nuestra historia se convierta en una manera de conseguir por medio de la lucha el alentamiento y la asistencia de una amplitud y una hondura esenciales de la existencia a partir del recóndito campar del ser, entonces | hemos echado a perder el final haciéndonos indignos de él, 130
y lo que nos queda entonces es un final pequeño y ridículo.

Desde luego que esto no significa eternizar las instituciones que cuidan y conservan el espíritu pero que se han vuelto hueras y desarraigadas. Aquí solo se puede cambiar algo partiendo de aquella

mudanza original de la existencia, poniendo en marcha esa mudanza y efectuándola. Pero *un* presupuesto entre otros para asumir esta misión interior consiste en que uno se distancie de ese calcular con generaciones y de ese hacer que unas generaciones intervengan contra otras: eso se queda en el esqueje o el acodo de un planificar externo en función de la tipología y la psicología, en una carencia fundamental de saber acerca de la madurez y de un crecimiento del espíritu que viene de muy antiguo. Aquí no se está llamando ni a la *mera juventud* ni tampoco a ocupar los «puestos claves» en las «instituciones».

219

Prometeo (de Esquilo) y el comienzo de la filosofía.
El comienzo y el acontecimiento universal.
El acontecimiento universal y la existencia humana.
La historia de la existencia y el pudrimiento del campar del ser.

131 220

La *ontología* no puede resolver la pregunta por el ser, pero no ya porque toda pregunta por el ser amenace y destruya el ser, sino porque el λόγος no permite la referencia original al ὄν ᾗ ὄν, y porque, dentro de la capacitación del campar, la propia pregunta por el ser no es más que lo que queda en primer plano.

Solo atrancándose es la pregunta por el ser una pregunta ontológica.

221

Polisemia de la palabra «ontología»:

1) Si la designación significa *en general* preguntar por el ὄν ᾗ ὄν sin ninguna indicación del horizonte ni de nada más, entonces la pregunta por el ser, en cuanto que pregunta, es ontológica.

2) Pero si la designación significa al mismo tiempo orientar la interpretación del ser con arreglo al λόγος, entonces el comienzo posterior en Platón y Aristóteles (y ya con Parménides y Heráclito) es onto-lógico, y toda doctrina de las categorías lo sigue siendo, y más que ninguna otra la filosofía transcendental.

3) Solo cuando la ontología se concibe con un significado posterior y más restringido según su origen y sus límites puede mostrarse en qué medida la pregunta por el ser no constituye más que el primer plano de la capacitación del campar. Pero esta capacitación queda referida menos que nada al existir, aunque sí al hombre en la existencia.

222 132

Paralizados y extenuados han quedado todo gran temple de ánimo y la continuidad en él. Por eso ha quedado bloqueado por completo el poder del preguntar como acontecer universal. ¡Que ya solo quede la cutre superioridad de la fe, que no es más que una cobarde mendacidad llena de préstamos tomados de la filosofía, o la apariencia de vitalidad de lo político, cuya impotencia intelectual clama al cielo!

Por eso, antes que nada y para todo, lo que importa es una única cosa que ha de venir por anticipado: la apertura del lugar del mundo y de sus grandes temples de ánimo propios del averiguar preguntando, es decir, el poder del ser.

Para ello solo hay que querer una cosa: *debe quedar la obra* y solo ella (p. 128).

Pero por mí, que los muchos sean despertados para constituir un pueblo o incluso para ser salvados en él, y que otros sigan encomendándose a los teólogos y a los escritores de teología, que hoy gritan a cuál más fuerte.

223

La *pregunta por el ser no* hay que afianzarla en el «*existir*», sino en el *comienzo* en cuanto que un arrojarse al campar soltando amarras (cf. p. 70). Este es el *acontecimiento universal* en cuanto tal: al hombre de nuestra historia se le ha dado entrada en el final del recorrido del impulso de dicho acontecimiento, ciertamente sin que él intuya nada de lo inaudito del acontecimiento en cuanto que afloramiento de la nada y su pudrimiento en el «no».

224 133

El alemán: ἄτολμος (cf. p. 85).

Eso hay que decirlo justamente de él, porque solo a él le está aguardando la asunción de la lejana disposición del comienzo.

Una debilidad que viene de antiguo para amoldarnos a la disposición.

Ella se muestra:

1) en la insolente impaciencia a la hora de volver a hallar cualquier camino para un crecimiento esencial;

2) en la desmedida desintegración de todo preguntar real bajo uno o varios enfoques que se puedan explicar «psicológicamente» y derivar «historiográficamente»;

3) en el unánime empequeñecimiento de todo arranque para erigir la grandeza universal del hombre;

4) en el escabullirse de la amplitud y la hondura de todas las estrecheces del mundo;

5) en la indisciplina que lleva a inmiscuirse chismorreando sobre cosas de las que uno se ha excluido ya de entrada.

ἄτολμος: sin la pujanza propia para avenirse a la ineludibilidad de la lejana disposición del acontecer del ser, sin la gran amplitud de la conservación también de lo extraño y adverso.

134 225

Hay que elaborar de forma totalmente distinta a como se ha hecho hasta ahora el *comienzo* como una lejana disposición para el planteamiento de la pregunta por el ser. Con ello, hay que apartarse tanto de la «destrucción» externa como del «existir».

El hombre, es decir: esbozar nuestra existencia desde la lejana disposición del comienzo y para ella.

Desde y en la τόλμα del averiguar el campar preguntando por él (cf. p. 140).

Desde el *comienzo* obrado *de esta manera*, como algo propio de él, sacar a la luz la verdad de aquello que hasta ahora se había venido llamando «*diferencia ontológica*». (Cf. □ y semestre de verano de 1932[20]).

226

El esfuerzo al que se aspiró antes en *Ser y tiempo* para pasar de una comprensión preconceptual del ser a un *concepto* del ser no es lo bastante original ni necesario, sino que se queda en un esfuerzo extrínseco y formal y en un equivocado afán de «ciencia». Pero incluso en la medida en que ahí se encierra algo verdadero, tampoco esta conceptualidad está lo suficientemente captada. Incluso el matiz existencial de la «quintaesencia como concepto abarcante» resulta insuficiente y no es lo bastante *inicial*, puesto que el comienzo y la disposición solo repercutían externamente. (Cf. p. 104).

La quintaesencia, como concepto abarcante, ya ha venido a suceder
135 | de una manera oculta junto con el arrojarse soltando amarras, y significa aquel haber sido admitido en el campar. Esa quintaesencia abarcante se configura primero y de forma determinante como un despuntamiento del ser en la percepción y el decir: *eso es el acontecimiento universal*. Pero, ya pronto, la quintaesencia que impera ocultamente se disuelve para el saber en el orden y la *koinonía* de las «ideas» y los «conceptos», y luego resulta ya completamente destruida con la renegación cristiana del mundo y con su di-

20. [M. Heidegger, «Ontologische Differenz und Unterschied», en *Zum Ereignis-Denken* (GA 73, 2), ed. de P. Trawny, Fráncfort M., 2013, pp. 901 ss.; así como también *Der Anfang der abendländischen Philosophie*, cit., pp. 31 ss.].

solución en *creator* y *creatum*, de modo que incluso esto sucede justamente con ayuda de aquellas ideas y conceptos. El resto es luego una creciente evasión a la dialéctica (Hegel) o a aquella desvalida separación que hace Schelling entre filosofía positiva y negativa, con la que hay que volver a enlazar lo cristiano, una Antigüedad atenuada y lo idealista (lo racional).

227

Precisamente en el momento de su gran comienzo la *filosofía* no tuvo de ninguna manera esa posición de supremacía que tanto nos gusta atribuirle cuando pensamos en el dominio de la ciencia moderna desde Descartes.

Se trata de, filosofando, sacar a la filosofía de esta posición de supremacía vacía, estéril y engañosamente aparente, de devolverle la grandeza de la seguridad de su rango. Esta grandeza | consiste en 136
guiar, con esa superioridad que significa poder renunciar y desistir, regresando al fogón del ser. Sin embargo, esto queda muy lejos de esa «restricción» y de esa eliminación de la filosofía por parte de un protestantismo presuntamente renovado que ahora resultan tan populares, y sobre todo no tiene nada en común con esa lucha que es igual de ciega contra el «intelectualismo» y el «racionalismo».

Pero esta retirada de la filosofía no es nada «negativo» ni menos aún su autocastración, sino el aseguramiento de su fuerza, es más, hallar el camino de regreso hacia su esencia y, por tanto, hacia el comienzo: el «*acontecer del ser*».

228

La momentánea urgencia de las estrecheces más inmediatas y ese amoldarse a la lejana disposición del comienzo que solo lentamente se va preparando tienen, ambos, sus tiempos *respectivos*, y es justamente *así* como guardan la más íntima compenetración.

229

¿Seremos capaces de llegar a saber y de averiguar preguntando qué privilegio ha adjudicado el destino a nuestro pueblo? ¡Asumir inicialmente el haber sido abandonado a lo ente (haber sido arrojado), reconfigurando ese abandono en su ardua singularización y en su inquisitiva claridad!

Antes que eso, ¿encontrará la filosofía la fuerza para renunciar y 137
desistir retirándose a la disposición para el honramiento configurativo de esta dignidad del pueblo y para la edificación de ese rango suyo en el que debe ingresar, y a la preparación de ese honramiento y esa edificación?

¿Qué pocos son aquellos de quienes solo ahora se ha apoderado el auténtico horror por la falta de toda disposición por parte del espíritu? ¿Qué sabemos de nosotros? ¿Quiénes somos nosotros? *¿Quién es el hombre?*

¡Cómo nos aprestamos a inhabilitar y a neutralizar por completo esta pregunta haciendo de ella «la antropología», en lugar de enterarnos de que justamente preguntar esta pregunta es lo que transforma de nuevo a todo, confiscándonos todas las carcasas y todas las disciplinas y todas las prácticas habituales, es decir, haciendo que se desintegren!

230

El pueblo: la salvaguarda y la realización de la capacitación del ser. Y esta capacitación hay que salvaguardarla y realizarla desde lo terrible que tiene haber sido arrojados, cuya *singularización* —que solo ahora se vuelve esencial— es justamente el pueblo... y sus grandes *individuos sueltos*. El carácter de estos individuos sueltos hay que comprenderlo desde y en su singularización como pueblo.

138 231

¡Qué no se habrá vuelto accesible hoy a la «meditación» y a la reflexión! Ya nada opone resistencia ni puede sustraerse siquiera a la disección que ellas practican. Pero lo que aún es más funesto: nos figuramos que por esta vía llegamos hasta el fondo y el suelo, siendo que, después de todo, no hacemos más que extraernos a nosotros mismos los últimos impulsos y las últimas fuerzas de un preguntar que actúa y construye.

¿Debe sumirse todo en el desmembramiento? ¿O llegamos y nos ponemos de una vez —cumpliendo cada uno su misión— en ese momento desconocido —pero que nos arrebata— del actuar espiritual propio del pueblo?

232

Lo fatídico de las ciencias del espíritu: de qué manera inundan y diseminan y desvirtúan todo lo espiritual.

233

Solo hay dos caminos que nos sacan de toda esta miseria:

1) sin miramientos, hacer que despierten el comienzo y su ejemplaridad;

2) la obra necesaria de la que ese comienzo dispone.

234 139

Bajo la influencia de Hegel se cree que la meditación y la conciencia de los presupuestos de la ciencia son la ciencia superior y auténtica; que el *cogito*, el *me cogitare*, la «conciencia», son *el nivel superior del ser*; y que tomando conciencia de lo «finito», ya con eso se lo vuelve infinito.

Siendo que, después de todo, lo único que está operando en Hegel es un extravío último que ha llegado a su final apareciendo en una presentación absoluta y espiritual en sentido cristiano. Un intento de salvación —típico de hoy día— que cree conservar la «ciencia» (un engendro fallido) por vía de meter en la ciencia misma sus «presupuestos» propios. La decadencia y la malignidad de su desfachatez resultan aquí «potenciadas».

«En la conciencia del límite se implica el haberlo sobrepasado»[21]: esta tesis hegeliana solo es válida justamente si, al modo cartesiano, se considera que la conciencia es lo «superior».

¿Pero quién garantiza que en tal conciencia no se encierra una esclavitud bajo el «límite»? ¿Por qué el «haber rebasado» es ya lo superior?

235 140

El conocer sin fin y el confesar sin descanso se atropellan incesantemente, dilapidando así toda la recóndita fuerza de la capacitación del ser para la obra creciente, para un mundo que despierta... y para un destino que nos arrebata.

236

Constantemente a la gente le chirría mi «lenguaje plástico» (como cuando hablo de «arrojar», de «mostrarse precursor» y similares). Como si el lenguaje se hubiera hablado jamás de otra manera.

¡Y precisamente el lenguaje filosófico! Por ejemplo el λόγος, que tanto gustan de alegar frente a todo supuesto «irracionalismo».

λόγος es λέγειν: *seleccionar*, recopilar, y

οὐσία es lo hogareño, la economía doméstica, la propiedad,

ἐπιστήμη es «estar delante» y «estar por encima de algo», etcétera.

¿Pero para qué empeñarnos en dar lecciones al atontamiento y la frivolidad proliferantes? ¡Déjalos y que se pudran!

21. [Véase G. W. F. Hegel, *Lecciones sobre filosofía de la religión*, trad. de R. Ferrara, 3 vols., Alianza, Madrid, vol. 1, 1984, pp. 173-174].

141 237

El volver a comenzar con el comienzo no debe falsear dicho comienzo convirtiéndolo en final y objetivo, sino que debe preservarlo en su carácter de comienzo, es decir, debe llegar a actuar en vista de aquella lejana disposición que, desde el comienzo, irradia hacia delante y que ya estuvo velada en su necesidad durante demasiado tiempo como para que ahora se la reemplace con cosas ocasionales e incidentales.

No se trata de una reanimación de la Antigüedad —eso ella no lo necesita—, sino de una reanimación de nuestro pueblo y de su misión. Pero para ello tenemos que exponernos a la clara dureza de las estrecheces del comienzo.

238

Pero pronto tendrán mucha prisa con una «filosofía alemana»: la «Sociedad» para eso ya está fundada. Y lo que eso tiene de «alemán» consistirá en que los criterios y la dificultad de la tarea se los reemplazará por una «alemanidad» y se los desplazará con ella[22].

¿O se reanudará primero el vínculo con los griegos?

22. [La «Sociedad alemana de filosofía» existió de 1917 a 1945. En 1933 se había declarado expresamente partidaria de Hitler].

[ÍNDICE DE NOMBRES Y NOCIONES]

REFLEXIONES Y SEÑAS III

Otoño de 1932 Martin Heidegger

1 1

Una voluntad popular que despierta en toda su magnificencia sigue todavía dentro de una enorme oscuridad universal.

2

Volviendo a plantear la pregunta por el ser, la obra real debe existir e introducir aquel preguntar, en toda su originalidad y amplitud, configurándolo dentro del lejano destino de la época, para de esta manera hacer que la secretísima misión del pueblo de los alemanes reenlace con el gran comienzo.

3

No tiene parangón esa hora universal cuyo ámbito de repique la filosofía alemana debe hacer que suene.

4

Pero antes tenemos que madurar para la filosofía. Y, primero, el suelo y la tormenta y el sol tienen que estar dispuestos a esa maduración. Los aconteceres del pueblo *podrían* apremiar a eso. ¿Lo harán?

Pero ahora de ninguna manera | «la filosofía», que no la hay, 2
puede volverse activa interviniendo en lo «político», y menos aún puede hacerlo una ciencia «nueva», la cual, suponiendo que haya de surgir alguna vez, solo podría hacerlo emancipándose de la filosofía.

Toda la degradación de esta época que va discurriendo se evidencia en que, a modo de movimiento de reacción, no es capaz de desencadenar otra cosa que el parloteo de aficionados y el bullicio de una «ciencia política».

5

Hay que desplegar en toda su realidad los aconteceres del pueblo y del Estado, para arremeter con tanta mayor dureza y acritud y con tanta mayor amplitud de miras contra la agitación desarraigada y sin talla de la nueva intelectualidad. Pero eso significa conducir primero esa realidad de la existencia alemana que está despertando hasta su grandeza oculta y que la está aguardando, hasta esa grandeza en torno de la cual se desencadena la más terrible tormenta.

La Δεινότης *del destino más extremo de la grandeza del alemán.*

3 6

¿Dónde queda la previa resolución congregante —que enraizando en un templamiento fundamental eleva y amplía cada vez a mayor altura— de la existencia para el mundo imperante del alemán?

Arrojarse soltando amarras al resquebrajamiento (al ser) de una existencia que queda expuesta a la intemperie.

7

Lo arduo y fatídico de nuestro trabajo para la universidad es que, la mayoría de las veces, tenemos que actuar mediante «discursos», y entonces toda la fuerza que esos discursos tienen para imponerse se ve mermada en su sencilla seguridad al pasar por todo el manoseo e inconsistencia de esos hombres que aquí son, en realidad, aquellos a quienes hay que labrar.

8

Habiéndoseme apremiado a que asuma el rectorado, estoy actuando por vez primera *en contra* de mi voz interior. En este cargo, como mucho, podré *preservar* en todo caso alguna que otra cosa. Para construir a partir de lo que hay —suponiendo que en general eso aún sea posible— faltan hombres.

4 *Del tiempo del rectorado*

9

Con cada lucha ganamos en seguridad y en capacidad de amoldarnos. Lo que nos sale mal pasa a ser una enseñanza. En la resistencia hay que apretarse más el cinturón.

10

La gran experiencia y el gran motivo de dicha es que el *Führer* ha despertado una nueva realidad que da a nuestro pensamiento el cauce y la fuerza de choque correctos. De lo contrario, a pesar de toda su hondura y minuciosidad, nuestro pensamiento se habría quedado por sí mismo extraviado y solo a duras penas hubiera hallado el camino para repercutir. Eso de la existencia literaria se ha terminado.

11

Inapelables en el duro objetivo,

flexibles y alternantes con las vías y las armas, capaces de amoldarnos a ellas y de alternarlas.

12

La nueva universidad solo vendrá si nos *sacrificamos para ella*; este es nuestro sino, siquiera para formarnos ante nosotros su imagen a modo de modelo.

13 5

Que no haya programas, que no haya sistemas ni ninguna teoría, y sobre todo que no haya ningún vano «organizar».

Sino obrar lo real y lo inmediatamente posible, no eludir lo real, es decir, cobrar ***un nuevo coraje para el destino como forma fundamental de la verdad.***

14

El encuentro de los solitarios solo puede producirse en la soledad.

15

El momento universal de nuestra historia y su resolución. No podemos ni queremos calcular el futuro ni menos aún conocer lo venidero. Pero sí tenemos que crear de nuevo —y queremos hacerlo— nuestra futuridad, y por tanto toda nuestra temporalidad: ese es el nuevo coraje.

16

Las instrucciones y la disponibilidad para la «revolución» en cuanto tal para la «producción».

17

Con una voluntad amplia, hay que estar dispuestos a fracasar con el ajetreo diario.

18 6

Por fin: avenidos a ser creadoramente responsables por nosotros mismos de la verdad de la existencia del pueblo. Ese es el temple de ánimo fundamental.

19

La misión: ¿y si la misión fuera justamente esta, la plena imposición y, antes que eso, la presentación y anteposición de la nueva esencia de la verdad?

La esencial incertidumbre a la hora de asumir la misión consiste en rechazar la funesta opinión de que lo venidero ha quedado con ello calculado y que para forzarlo basta con la voluntad.

Al contrario: precisamente con una voluntad suprema y con la claridad de pensamiento se incrementa la imprevisibilidad y el riesgo de retirada, y con esto queda demostrado que la misión no hay que abordarla con esa tranquilidad que proporciona la posesión, sino con toda la amplitud del quedar expuestos a la intemperie en su conjunto.

20

Cómo acaudillando y obedeciendo la misión suprema se distribuye entre Estado y pueblo, se va entrelazando entre ambos y se individualiza de modo que cada uno de ellos *se amolda al otro.*

21

La misión no es una «idea» impotente que a veces podamos pensarnos, no es una imagen fantasmagórica que hayamos estado con-
7 templando hasta ahora, | sino lo que se le ha encomendado a la existencia —en su fundamento— para que *cargue* con ello y lo *cumpla*, como si la existencia estuviera en medio de una corriente que fluye contra nosotros.

«La más leve fatiga y nos derrumbamos»[23], cayendo en esa afectada alharaca que a todos les resulta comprensible pero que tiene poco alcance, y entonces hemos perdido la misión.

La misión solo se *preserva* luchando (cf. *Heráclito*).

Meras imágenes no vinculan.

22

Ser digno del poder y de tener poder: ¿eso es algo que viene «del *derecho*», porque uno tiene «derecho»? ¿Y por qué ha de tener derecho? ¿Porque está en el poder?

Ser digno del poder es algo que viene de la grandeza de la existencia, y esa grandeza viene de la verdad de su misión.

Es algo que viene de si uno está a la altura de su destino. Esto no es algo que haya que resolver aquí en función de últimas reglas y de últimas prescripciones.

23

«*La masa*» no es una comunidad del pueblo.

La masa destruye, es irreal, va dando tumbos por un presente vacío, sin historia, siempre «fuera de sí», asequible a todo «sentimentalismo».

23. [Cita desconocida].

24 8

La misión: la verdad nueva no es lo último, sino que consiste justamente en que lo nuevo verdadero está oculto, y por tanto en que están ocultos lo ente y el ser.

Lo más cercano es donde se resguarda lo más remoto.

25

El *nacionalsocialismo* solo será un auténtico poder en gestación si, tras todo lo que hace y dice, todavía tiene algo que silenciar, obrando desde un fuerte trasfondo solapado que habrá de repercutir en el futuro.

Pero si lo presente fuera ya lo que se ha alcanzado y lo que se quiere, entonces ya solo restaría el horror ante la decadencia.

26

El *nacionalsocialismo* no es una verdad eterna que nos haya caído del cielo ya terminada: tomándolo así pasa a ser un extravío y una chaladura. Tal como ha venido a ser, así es como tiene que hacerse llegando a ser sí mismo, y así es como tiene que configurar el futuro, es decir, en lo que él mismo tiene de configuración debe retirarse cediendo paso al futuro.

27 9

Regla: obrar por entero y a toda costa a partir de lo venidero, resistir la extrañeza del futuro, tomar incondicionalmente de él la medida y la regla, e imponer las pretensiones dirigiéndonos a él.

28

El avance de la pregunta:

no se hace analizando ni «tipificando», yendo a la zaga de algo ya dado, analizando sus posibilidades internas para llevarlo a una consolidación aún superior,

sino que se hace exigiendo, exponiendo y acuciando.

29

El final de la «filosofía»: tenemos que llevarla hasta su final, preparando con ello lo completamente distinto, una «metapolítica».

De forma correspondiente tiene que realizarse también *la mudanza de la ciencia*.

30

Necesitamos un nuevo estatuto para la universidad, un estatuto que garantice una guía política y espiritual. ¿Y para qué? No para «seguir construyendo» ni para repintar lo que ya existe, sino para destruir la
10 universidad. Pero esto «negativo» solo es un obrar si emprende su tarea con la educación de una nueva estirpe.

Semejante estatuto sería absurdo y pernicioso si con su ayuda se quisiera afianzar lo que ya existe limitándose a «irlo ajustando» a los tiempos.

Sería un medio de lucha si de lo que se tratara fuera únicamente de crear una vía libre para la nueva estirpe y para su verdad, entregándole en dote la auténtica tradición.

Las actuales escuelas superiores no son más que un sitio de estancia provisional y de emergencia.

31

Creciente endurecimiento en el ataque.

Asegurar la superioridad en las frecuentes situaciones de emergencia propias del tener que acaudillar.

Ninguna evasión, ningún agotamiento, siempre ataque.

¡No tener poderes plenos, sino *ser* el poder!

32

Metafísica como meta-política.

11
33

Después de haber visto todo lo que el estudiantado puede ofrecer ahora, al comienzo de este semestre de verano, hay que concluir que fracasa en toda línea: no solo a la hora de construir algo nuevo, sino ya con la revolución *dentro* de las escuelas superiores.

Una completa inmadurez intelectual no puede reemplazarse ni con todo el coraje y el entusiasmo que se quieran echar. En un primer momento no sería necesaria la ciencia, pero sí una medida considerable de saber y de comprensión para las tareas y las posibilidades de la educación en las escuelas superiores, una medida mayor de la que es capaz de ofrecer el supremo recuerdo —que siempre sigue siendo precario— de un seminario al que una vez se asistió en condición de oyente.

Y sin embargo, hay que mantener despierta la oscura pero segura voluntad de pretensiones de los estudiantes, y encaminarla hacia su cauce.

Solo que con ello no puede lograrse nada para las escuelas superiores.

34 12

La única posibilidad sigue siendo la nueva generación y los pocos de entre los mayores que se han conservado jóvenes. Pero esta nueva generación no debe seguir creciendo más de lo que ha crecido hasta ahora.

Pero ni siquiera con eso está asegurado nada, puesto que existe la posibilidad de que la universidad, tal como la ha habido hasta ahora, desaparezca del todo a causa de que el movimiento corporativo de los colegios de médicos, de jueces y de profesores cree sus propias escuelas profesionales. Y sin embargo, el peligro de encapsularse tempranamente en el ciego ajetreo de un mundillo de disciplinas no sería, ni con mucho, tan grande, puesto que la motivación y el objetivo serían políticos. La pregunta es hasta qué punto eso no se convertiría en una institución donde todo hay que aprenderlo solo de memoria, y si el saber no se vería malamente circuncidado reduciéndolo a lo «práctico». Desde luego que esto «práctico» es la más pura y la peor de las «teorías», puesto que una «praxis» así no existe. Todo dependerá de los directores de estas escuelas.

Junto con esto, o por encima y por debajo de esto, habría que ampliar las escuelas de dirigentes de las diversas organizaciones del partido*, y toda formación tendría que ir orientada a una *Escuela Superior del Imperio*. Esta no sería una academia paralela, pero | sí 13
que quedaría bajo las supremas exigencias y motivaciones políticas e intelectuales del pueblo y de la configuración del Estado.

35

Se supone que el inminente Concordato[24] con la Iglesia católica ha de ser un triunfo, porque su objetivo es expulsar a los sacerdotes de la «política».

Eso es un engaño: la organización, que está incomparablemente bien adaptada, seguirá permaneciendo —y lo mismo el poder de los sacerdotes—, solo que ahora habrá quedado «más santificada» y en sus manejos se volverá más taimada.

36

Mucha organización alrededor y a menudo buenas ideas, pero lo han dispuesto *de tal modo* que parece que ya hubiéramos llegado al

* [Las «Escuelas de dirigentes» de la Escuadra de Protección (SS), del Servicio de seguridad (SD) y de la Policía de Seguridad eran centros de formación de dirigentes para dichas instituciones y ofrecían especializaciones en diversas disciplinas. *N. del T.*].

24. [El llamado Concordato del *Reich* fue un contrato eclesiástico-estatal firmado el 20 de julio de 1933 entre el Imperio Alemán y la Santa Sede y que regulaba los derechos de la Iglesia católica en los territorios del Imperio].

objetivo. Y entonces enseguida se nombra y se «alista» a los hombres, y al cabo de unas pocas semanas... fracasos por todas partes. Pues ni se ha educado a los hombres ni se ha hecho que las formas lleguen a crecer en una búsqueda y un tanteo *que verdaderamente han sido resistidos.*

37

Suponiendo que la fuerza espiritual alcance para eso, entonces solo hay *dos cosas* que podrían ayudarnos a salir adelante: 1) construir de nuevo una universidad única; 2) y junto con ella, una escuela de docentes.

14 38

Hay que mantenerse en *movimiento* y mantenerlo todo en movimiento con una *paciencia resuelta.*

El imponerse de la voluntad: mantener la existencia, junto con lo ente en su conjunto, esbozados de tal y cual modo; de manera correspondiente, hay que forzar y afianzar la pregunta y el modo de ver, y construir por anticipado los conceptos que sirvan para abrir.

Pero «movimiento» no significa ir probando sin dirección, intermitentemente y por capricho para luego desistir de nuevo rápidamente.

Lo que hace falta no es una organización ni ocupar puestos para, después de eso, regresar o quedarse en la humanidad que ha habido hasta ahora.

Sino un auténtico movimiento: sin patetismo, pero con apasionamiento.

39

Siempre quedará la *insuficiencia* de un resto respectivo más o menos grande de la masa malcriada que rebaja y malconduce toda voluntad.

Pero el riesgo de una insuficiencia aún se incrementará si estos remanentes de la masa que hay en el partido —y a quienes se los tilda de «combatientes»— se ensoberbecen y, desde sus puestos vitalicios, inhiben todo lo que rebasa su terquedad, paralizándolo y destruyéndolo internamente.

15 40

Solo donde hay una voluntad *fuerte*, con su *ley* y su *resistencia*, solo donde hay un poder creador, hay también dedicación y aprobación y afirmación. Pero no es esto último lo que crea la Nueva Realidad, sino que, en todo caso, quizá la confirme y la ratifique.

¿Se pueden *dar mandatos* a una realidad, igual que se le dan a la escuela y a su configuración? Desde luego que sí, si el mandato no es la orden de un superior sino aquella capacitación, que modela, de los poderes crecientes que disponen.

41

A pesar de todas las resistencias, de todo lo que acaba torciéndose y de todos los reveses, no hay que desviarse ni que cejar.

¿Pero *para qué seguir con los intentos en un rincón apartado*?

42

Si la existencia alemana que está despuntando es realmente grande, entonces va portando milenios. Con arreglo a eso, tenemos la obligación de pensar por anticipado, es decir, de anticipar el afloramiento de un ser totalmente distinto elaborándole por adelantado su *lógica*.

Las medidas no hemos de calcularlas guiándonos por los peque- 16
ñoburgueses envanecidos. A esos provincianos satisfechos que se dan unos a otros nombramientos de «dirigentes» no hemos de considerarlos los creadores de los tiempos venideros.

Hemos de mantener preparada una profunda e incisiva sospecha mientras todo se siga escabullendo de confrontarse con el cristianismo.

Pese a todos los «éxitos» y las «cifras», no hemos de evaluar en función del presente.

Tenemos que aspirar a comprender la totalidad solo a partir de unos pocos, teniendo en cuenta que justamente ellos —si es que es algo grande lo que está obrando en ellos— son quienes existen más allá de sí mismos, *siendo* además algo totalmente distinto de aquello que hacen y dicen.

43

Estamos remodelando las vías del tránsito, pero este es nuestro destino. Y si lo asumimos, entonces ese destino se despliega como algo que nos estimula.

Aquí se trata de esto:

no solo de mostrar reciedumbre y de hacer avanzar hacia delante en dirección al ser que está despuntando, para concebirse y saberse
desde él obrando y colaborando | por entero en él; sino que, al hacer 17
eso, hay que resistir además dentro de la oposición con lo anterior —que nuevamente pretende propagarse como un retardamiento—; y hay que saber que jamás podremos desprendernos por com-

pleto de eso anterior, sino que, más bien, lo que a menudo tiene que activarse es justamente aquella actuación que más interviene en su terreno, junto con una suprema pasión por sus formas y sus medios.

44

Una voluntad espiritual e histórica de futuro que arranca de muy atrás tiene que despertarse, afianzarse e ir preparando gradualmente el próximo medio siglo, al menos en su constitución espiritual.

45

Educación: el imponerse, despertando y vinculando, el poder estatal como la voluntad que un pueblo tiene de sí mismo.

46

¿Es ese el verdadero camino, ***anquilosarse*** en los continuos negocios, en mantener el funcionamiento, en amortiguar reacciones contrarias que son demasiado grandes, en eliminar discrepancias
18 personales, | en los trajines de un probar y un emprender momentáneos? ¿Es ese el verdadero camino, anquilosarse ***uno mismo*** en todo eso *incluso* con la auténtica fuerza, excluyéndose de la verdadera tarea espiritual?

¿Para qué dar aquí y allá entonces una conferencia que después de todo quedará sin ser comprendida?

Alejarse de esos negocios que otros hacen mucho mejor no significa quedarse al margen del movimiento. ¿Debe morirse de hambre nuestro pueblo al cabo de pocos años por culpa de los lemas y los tópicos y las frases constantes? ¿O crearemos una auténtica nobleza espiritual que sea lo bastante fuerte como para configurar la tradición de los alemanes desde un futuro grande?

¿Es una consecuencia natural que hoy se conozca necesariamente mal la figura del espíritu futuro, y que dentro del movimiento nacionalsocialista se tengan que conocer mal *los* comienzos que en ese movimiento apremian a una transformación real y madura de las fuerzas y los caminos y las obras?

19
47

Solo quienes llevan mucho tiempo preparándose pueden también construir muy por adelantado.

Solo quienes se han decidido fundamentalmente y se mantienen constantemente en la decisión tomada pueden decidir con siglos de anticipación.

48

La preparación de la transformación del saber es algo que requiere décadas. Exige una fuerte *tradición* original hacia delante de lo esencial. Necesita un modo de educar en el saber que se evidencie en auténticos maestros y en una comunidad docente, y que cree imágenes rectoras con las que la nueva generación pueda y tenga que vincularse. Las fuerzas propulsoras y creadoras y con amplitud de vistas tienen que reunirse en una academia del saber que muestre un camino *hacia delante* y que establezca criterios y reglas.

¿Y qué hay en lugar de eso? Solo una agitación improductiva con ocurrencias de un día y un locuaz bullicio con exigencias que ya hace treinta años se habían quedado anticuadas y que jamás arraigaron con fuerza vital.

49 20

El completo desconocimiento de la múltiple legalidad de las grandes fuerzas en un pueblo creador lleva a una fatídica mediocridad y a una impotencia interior.

Cierto: hay mucho que recuperar en las instituciones y en las medidas, pero eso no es lo único y, si no escancia siempre de nuevas fuentes, ni siquiera es esencial. ¡«Organización»!

50

¡«*Organización*»! Ninguna organización sin una aclaración previa de la voluntad, sin suscitar una misión construyendo espiritualmente por adelantado, sin una disposición conjuntada de las auténticas fuerzas que resisten y que no se consumen rápidamente.

En un sentido auténtico, la organización nunca es una mera institución «técnica» externa: ella *puede* despertar y desencadenar por sí misma cosas nuevas y apremiar a ellas, pero justamente por eso también puede impedir, reprimir, ocultar y paralizar, y hacer que todo se suma en una perplejidad que estalle de la noche a la mañana.

Insisto: tenemos mucho que *recuperar* y en que colaborar en el 21
trabajo cotidiano, y sin embargo *nada de esto debe sobrepasar* el auténtico ser intimísimo y amplísimo de nuestro pueblo, pues de lo contrario nos encadenamos de forma excesivamente ciega al respectivo día de hoy.

Pero hay también una ceguera vidente.

51

Si la universidad ha de seguir incardinada en nuestro pueblo, entonces su misión de *educar para la ciencia todavía* debe enraizarse,

aclararse y agudizarse originalmente de forma totalmente distinta: desde la *necesidad del saber* como un modo fundamental del ser de nuestro pueblo.

El objetivo no es un progreso de la ciencia por sí mismo —como tampoco lo es ese apéndice suyo, igual de imposible, de la formación profesional y la preparación técnica «especializadas»—, sino que el objetivo es la enseñanza como *educación*. Lo decisivo es la dirección, la guía, la conducción del *ser sapiente*. Lo decisivo es la *maestría* y la transmisión por tradición del saber del pueblo en forma de un auténtico preguntar.

Educación en el saber encaminada a la selección. Educación y saltar hacia delante para cobrar ventaja.

22 52

Lo primero, antes de toda mera comunicación de conocimientos, es el cultivo de *formas de pensar* superiores y supremas.

Una *forma elevada de pensar* y la nobleza de la existencia no están ligadas a la clase social ni a la profesión ni al estamento ni a la corporación. Pero se las puede desarrollar en una corporación.

¿Cómo se cultiva una forma elevada de pensar? Forzando constantemente un determinado preguntar ligado a una misión. Eso tiene unos trazos fijos.

53

«*Socialismo*»:

como mero placer en nivelar igualándolo todo;
como supremacía de los que se limitan a rebajar;
como mera práctica del bien común;
como obligación que articula y escalona a todos comprometiéndolos con una tarea respectivamente propia en función de su guía y especificación en el conjunto del pueblo.

54

Conforme a su ensambladura más íntima, la *metafísica de la existencia* tiene que ahondarse y ampliarse en una *metapolítica «del» pueblo histórico*.

55

La única tarea que tiene ahora eso que se da en llamar «filología clásica» es dejar preparadas la Antigüedad griega y la romana para
23 una | confrontación tan dura y esencial como sea posible de los alemanes con ellas, es decir, la tarea de desarrollarlas hasta su máxima fuerza posible.

56

Los alemanes tendrían que apostatar de su ser más íntimo para no verse acometidos en el futuro por un hambre incesante de una hondura de la existencia y una amplitud del mundo configuradas mediante una actitud interrogativa.

¿Y de qué habrían de nutrirse entonces? ¿En qué debe convertirse la juventud al crecer? ¿Se limitará la juventud a florecer una vez, como si fuera una planta, para que esa floración la destruya una helada nocturna? ¿O se erigirá una obra verdaderamente, es decir, en la lucha: una obra en cuya construcción habrán de trabajar las generaciones? ¿Y dónde está el gran adversario en esta lucha, frente al que los venideros tendrán que crecer asumiéndolo y configurándolo de este modo dentro de sí mismos? ¿Dónde ha de estar el gran antagonismo impulsor si no es en nosotros, sacrificándonos para los venideros como una transición que no cabe marginar sin más?

57 24

La universidad está muerta. ¡Viva la futura escuela superior de la educación de los alemanes para el saber!

Primero empujaremos hacia una gran necesidad de saber que no podrá aplacarse por medio de pequeños tratados ni de campamentos de formación rápida, sino que, más bien, con todo eso se volverá aún más apremiante y acerba.

58

¿Bajo qué presupuestos es posible en general una dirección de la universidad? (Cf. pp. 28 s.).

1) Bajo el presupuesto de que la voluntad del dirigente en el momento presente se haya proyectado ampliamente hacia delante para el espíritu y para el pueblo, y que el movimiento de la voluntad de saber se haya estimulado y tensado a partir de las fuerzas de la existencia que están llegando.

2) Bajo el presupuesto de que estos aconteceres que sostienen al dirigente ganándoselo y determinándolo provengan originalmente de una transformación del ser por excelencia.

3) Bajo el presupuesto de que la voluntad del dirigente pueda ser querida también por los demás; es decir, que crezcan las fuerzas fundamentales apremiantes y la sencillez de la tarea.

4) Bajo el presupuesto de que una educación *filosófica* sufi- 25
ciente haya llegado a ser bien común en todas partes, siendo eso lo único donde puede comenzar una irrupción a lo esencial.

5) Bajo el presupuesto de que la voluntad del dirigente pueda construir puentes tendiéndoselos a una voluntad de seguimiento, sin quedar ella misma completamente sin pilares.

6) Bajo el presupuesto de que se quiera una forma de pensar original, elevada y capaz de repercutir.

7) Bajo el presupuesto de que se confiese íntimamente la posibilidad de una dirección en lo espiritual e histórico.

8) Bajo el presupuesto de que esta dirección se despliegue desde su ley *propia*, sin quedarse en mera imitación de constelaciones ajenas de otras direcciones.

9) Bajo el presupuesto de que la dirección no comience con el cargo y que solo después tenga que imponerse, porque con esto se activa ya de entrada la desconfianza hacia los «superiores» oficiales y los supuestos potentados.

26 10) Bajo el presupuesto de que la transmisión por tradición de las *fuerzas* no se limite a aplicar una mera propagación de conocimientos y reglas.

59

Estamos entrando en una época que tiene que volver a enlazarnos, por vía de una tradición, con los poderes originales. Lo que ha de operar no es una configuración *liberadora*, sino una consecución que nos *vincule* construyendo hacia el pasado. Por eso, la comparación con otras épocas de liberación aclaratoria y de libre rendimiento suyo resulta de entrada engañosa.

60

Ahora a la universidad le endosan todas las tareas posibles e imposibles y le cargan con ellas, pero de la tarea de la educación para el saber, como lo único y lo propio que corresponde a esta escuela, solo se ocupan, si es que lo hacen, incidentalmente.

61

El esbozo del ser como tiempo supera todo lo que había hasta ahora en el ser y el pensar. No una idea, sino una misión. No desapegarse, sino vincularse.

27 El esbozo no se desapega para convertirse en un espíritu puro, sino que es lo único que abre y vincula la sangre con el suelo para una disposición a actuar y para la *capacidad* de actuar y *de obrar*.

62

Confianza: darle libertad al otro para su tarea y su querer, un querer que, en ello, *nunca* se lo acaba de entender *del todo*, si tomamos

«entender» en el sentido de un concebir que comprende. Es decisivo acompañar y seguir a pesar de todo. Sin embargo, no es necesario estar de acuerdo con el contenido de una misma opinión, ni tampoco convenir en el mismo punto de ubicación.

Hay una confianza hacia abajo y una confianza hacia arriba: ambas quedan sostenidas y cubiertas a modo de bóveda por un saber universal histórico.

63

Cuanto más original sea una revolución y cuanto de más atrás arranque, tanto más necesario será ese saber que construye por anticipado. Cuanto más resuelto se esté para el Estado, tanto más esencial será la confrontación con los poderes abarcantes.

64 28

Cuanto menos cuente el yo particular, tanto más apremiante será exigir la *maestría* en todo. Ella es la única que obra la transmisión por vía de tradición de las fuerzas y las pretensiones, pues vincula con las tareas y hace que todo lo esencial y sencillo se vuelva permanente. Así es como lo peculiar se multiplica por sí mismo y como crece lo que escasea.

65

El final de la universidad y el comienzo del nuevo saber. Ambas cosas van juntas: el nuevo saber pone fin a la universidad. Son los menos quienes intuyen algo de ambas cosas. Y quienes menos idea tienen de eso son justamente *aquellos* que se mueven en maquinaciones e intrigas aparentemente revolucionarias.

66

¡Qué lejos está el «estudiante» de su nuevo y necesario carácter de *trabajador*! ¡Cómo desconoce a fondo esta misión! ¡Qué a gusto se siente en cualesquiera formas con tal de que le oculten la verdadera situación dificultándole toda intervención, persuadiéndolo sin embargo de que está en el meollo del asunto!

Uno esquiva toda amenaza espiritual y se aburre con la continua
repetición de los mismos | lemas y tópicos, que ahora resultan ha- 29
bérseles vuelto usuales a la reacción e incluso a los más indiferentes.

Pero la reacción más fuerte se encuentra entre las propias filas, porque sin darse cuenta ha sellado ya un pacto con los reaccionarios visibles:

La concordia y el dejarse valer mutuamente dentro de la misma indiferencia y mediocridad espiritual.

67

Saber y ciencia. Todo saber grande y entero se encuentra en la *filosofía*, difundiendo así en ella su esencia en todo su poderío y su duración. Este es el presupuesto fundamental y el tribunal que decide sobre el surgir y el perecer y el mero ir practicando la ciencia... en la medida en que esta convierte de *una sola* manera el saber mismo en organismo y en tarea.

Por consiguiente, el nuevo saber tiene que crearse primero su filosofía. Pero esta no hay que buscarla ahí donde, con esos medios tan sumamente cuestionables del siglo XIX, una confusa cosmovisión
30 se vuelve legible para la | nueva generación de los formados.

Esta nueva filosofía exige su preparación larga y propia: se está equipando para la gran confrontación con lo más fuerte y lo máximo que la filosofía ha sido hasta ahora y que la última vez que hizo acopio de todas sus fuerzas fue con Hegel. Solo cuando la nueva filosofía comience a hacerse real *podrá* surgir —pero todavía no *tendrá* por qué hacerlo— una ciencia que esté compenetrada con ella.

Pero hoy piensan esto: la ciencia es algo que hay sin más, que es de provecho como bien cultural, que resulta habitual y que se puede utilizar. Y lo único que nosotros tenemos que hacer es aderezar de algún modo eso que de todos modos ya hay dado, tensándolo para ajustarlo rápidamente a alguna dogmática cutre, es decir, andar por ahí escribiendo un simulacro de filosofía compuesto a partir de las más turbias fuentes y de modo que se la pueda utilizar.

¿Pero qué sucedería si esa lucha del estudiantado —de la que tanto se habla— para conquistar la universidad estuviera consagrada a un organismo que por sí mismo está en decadencia desde hace mucho tiempo? ¿Qué sucedería encima si esta lucha, que resulta
31 que al parecer hay que | «proseguir», no fuera más que una contribución a la conservación de un fenómeno ya caducado, es decir, una reacción del peor tipo —porque ya no es dueña de sus actos—? Cf. la postura de las corporaciones, aunque se lograra «organizarlas por completo» en *un único* estudiantado.

68

Cuáles son los organismos y las tendencias que ahora (diciembre de 1933) determinan la universidad (cf. p. 68):

1) la Corporación Estudiantil Alemana;

2) el Cuerpo Docente Alemán (que se ocupa de la formación);

3) el Ministerio de las escuelas superiores de la Sección de Asalto.

Tal como se ha formado su voluntad y siguiendo su postura, estas organizaciones no operan desde una vida real e histórica de

las diversas escuelas superiores individuales, sino que, viniendo de fuera, se dirigen a las diversas escuelas superiores con unas pretensiones comunales. Estas «organizaciones» trabajan dentro de las diversas escuelas superiores únicamente con unos funcionarios a quienes se les exige que, desde un primer momento, obedezcan a la dirección. No se despeja la visión de las tareas respectivamente específicas | de cada escuela superior —que en cada caso son distin- 32
tas según cuál sea su paisaje, su historia, la composición de su claustro docente, el tipo de ingreso de estudiantes—; es decir, en realidad no se pueden ejecutar decisiones *políticas*. Falta la idoneidad y la fuerza para meditar sobre la situación. Sobre todo, falta toda auténtica voluntad anticipatoria de largo alcance.

Resulta inevitable desperdigarse en «acciones» momentáneas quedándose acordonado en ellas, toda vez que encima se exige que «suceda» algo.

4) la Federación nacionalsocialista de médicos.

5) la Federación nacionalsocialista de abogados.

6) la Federación nacionalsocialista de profesores.

Estos organismos de las corporaciones profesionales se aseguran un ámbito de influencia esencial sobre las escuelas superiores. Deciden conjuntamente sobre la elección de los profesores, sobre el planteamiento y la distribución de la materia de estudio, sobre la configuración de los exámenes. Definen conjuntamente los criterios para el trabajo y el juicio en la vida real de las escuelas superiores. Tampoco aquí las decisiones se toman por motivos políticos en función de las respectivas necesidades y situaciones y de los grados de desarrollo y las resistencias, | sino que las decisiones se toman a par- 33
tir de las necesidades globales relevantes de las pretensiones generales de las corporaciones profesionales.

7) La administración de las escuelas superiores la asumen los ministerios. Ellos exigen, regulan, equilibran todas las tendencias y las propuestas y las exigencias de los organismos mencionados. Como medida de seguridad, en las escuelas superiores se hace intervenir el estatuto del rectorado, que debe garantizar una dirección de la escuela superior. Pero el rector acaba reduciéndose a mero puesto de interventor de aquellos organismos. En todo caso se le asigna la cuestionable función de asumir la responsabilidad de todas las tareas que se le endosan a la escuela superior. Si el rector es nacionalsocialista o no, eso es una diferencia relativa, no absoluta. Incluso en caso de que no lo sea los mencionados organismos trabajan más fácilmente, porque ya por pura precaución, si es que no ya por miedo, se dice que sí a todo y se hace que se ejecute.

8) La propia escuela superior ya no aporta ninguna verdadera
34 «autoafirmación», y ni siquiera entiende ya esta | exigencia. Se pierde en seguir quedándose con el mundillo tradicional, con las sincronizaciones y las novedades que ahora resultan inevitables. Ya no encuentra el modo de regresar a una experiencia original de la necesidad del saber, para conformar su tarea a partir de ella. No tiene ni idea de que una autoafirmación tendría que significar nada menos que una confrontación fundamental con la gran tradición espiritual e histórica, tal como hoy *sigue siendo aún realidad* gracias a los mundos del cristianismo, del socialismo en cuanto que comunismo y de la ciencia moderna de la ilustración.

9) Pero todos los organismos y los puestos que hemos mencionado anteriormente (1-7) tampoco saben nada de esto. A causa de eso se conforman exactamente con el mundillo científico dominante, con tal de que él asegure una cierta educación política a modo de prestación adicional necesaria. Más aún: esto no se queda en tolerar el carácter esencial de la ciencia existente, sino que incluso reina y se
35 cultiva una aversión contra todo | espíritu, al que previamente se lo ha malinterpretado convirtiéndolo en intelectualismo. La inquina contra toda lucha espiritual se considera fortaleza de carácter y sentido para la «proximidad a la vida». Pero en el fondo esta no es más que medianía cargada de resentimientos, que incluso resultaría irrelevante si no fuera porque, sin saberlo, desaloja todo el movimiento desplazándolo hacia una impotencia espiritual, la cual, para colmo, se adereza la carencia de toda arma afilada y contundente para la inminente lucha espiritual presentándola como despreocupación de todo saber estorbador e inútil y de toda vana teoría.

10) Mirándola desde la angostura del destino de *una única* escuela superior en el escaso periodo de tiempo de un año, esta situación global podría ser un estado transitorio que haya de desaparecer enseguida. Pero también se la puede interpretar como el comienzo —que para propagarse sigue engullendo rápidamente y sin que nos demos cuenta— de una gran omisión a la hora de abordar la tarea educativa más urgente que se tiene con la juventud alemana: esa
36 educación del pueblo, histórica y espiritual | para el saber para la cual «saber» ya no significa posesión de conocimientos sin compromiso, sino un *ser*, concretamente estar a la altura del futuro grande, y por tanto arduo, de nuestro pueblo, un estar a la altura que se comprende a sí mismo y que se hace consigo mismo en el momento de arrancar.

11) ¿Qué hemos de hacer en esta situación?

a) Colaborar de forma inmediata en la ruda realidad apremiando hacia delante, es decir, sin quedarse atrapado en las formas de

esos puestos llamados «directivos» y sin dejarse arrebatar la auténtica repercusión, que requiere de los gérmenes y de los procesos de maduración. Es decir, partiendo del equipo y reconfigurándolo, convertirse en una directiva en medio de la lucha; y partiendo de los pequeños distritos, preparar calladamente lo venidero en su proceso de gestación.

b) Siempre que sea posible, exigir con apremio que haya unos pocos y sencillos organismos que haya que mantener en curso, forzar su creación, porque son esos organismos los que *sobre todo* ofrecen la garantía de que en sus ordenamientos habrán de configurarse nuevos comienzos, habrán de fusionarse auténticas fuerzas y, de este modo,
habrán de establecerse lenta y | constantemente los criterios espiritua- 37
les supremos, con los cuales nos familiarizaremos en la convicción y la postura y a los que se hará manifestarse en palabras y obras.

c) Solo se puede actuar y perseverar de ambos modos si se niega la universidad como lo que hay dado pero se afirma la misión de esa educación totalmente distinta para el saber.

¡Cuándo se comprenderá que tanto la reacción, que se apega a lo que existe, como las nuevas organizaciones, que se limitan a conmutar lo que existe, trabajan en la disolución incesante y en la desintegración definitiva de la universidad! Mientras no se entienda esto con evidencia, todo trabajo para la nueva educación para el saber no saldrá al aire libre ni encontrará un suelo que le dispense crecimiento.

Los mundos y los poderes históricos y espirituales no se los supera volviéndoles la espalda o encadenándolos con pactos.

El defecto fundamental de la actual «educación política» | 38
—una tautología— no consiste en que sucedan demasiado pocas cosas, y aun estas solo de manera vacilante e insegura, sino en que se quiere que sucedan demasiadas cosas y demasiado precipitadamente y de golpe como si fueran nuevas. Como si el nacionalsocialismo fuera una capa de pintura que ahora se le pone rápidamente a todo.

¿Cuándo comprenderemos algo de la sencillez de la esencia y de la parsimoniosa constancia de su desarrollo a lo largo de las generaciones?

No hacemos más que ir dando tumbos por objetivos desencaminados y heredados, y que solo en apariencia son anticipatorios.

Tenemos que reconocer tareas muy diversificadas y comprenderlas en su necesidad y en su categoría, manteniendo sin embargo *la unidad* de la vocación más propia. Ninguna infidelidad a la seguridad original y no cotidiana de lo *creador*. No hay que confundir esto con las *intrigas y las maquinaciones*.

Que no haya «clases», pero sí rango.
Que no haya «estamentos», pero sí superioridad.

39 69

Una manera de hablar muy socorrida: el nacionalsocialismo no se constituyó inicialmente como una *«teoría»*, sino que comenzó con la acción. Bien. ¿Pero se sigue de ahí que la «teoría» resulta superflua? ¿Se sigue de ahí incluso que «de otro modo» uno se adereza «por lo demás» con malas teorías y «filosofías»? No se ve que la palabra «teoría» se la está tomando aquí en un sentido equívoco, según cómo se la necesite, y que, por tanto, cuando se yerra «teóricamente» es justamente al interpretar la actuación propia. Pues ¿acaso los muchos «discursos» durante la lucha no fueron «teorías»? ¿Qué se hizo sino reeducar a los hombres y a los camaradas del pueblo para nuevas visiones, por ejemplo visiones del trabajador, de la economía, de la sociedad, del Estado, de la comunidad popular, del honor, de la historia?

No hay que mezclar la «teoría» como mero pensamiento desapegado que se limita a ser pensado, con la «teoría» como una exigencia anticipatoria de saber. Según cuál sea el caso, también el sentido de la praxis es distinto: una intervención no es una mera praxis, y un mero estallar y empezar a soltar golpes tampoco es una intervención. Un falso concepto de «teoría» puede tener en la práctica las consecuencias más fatídicas, pues la praxis pasa a ser entonces mero «funcionamiento»: una «organización» mal entendida.

40 Pero lo que hay ahora no es el estadio definitivo, ni tampoco simplemente la etapa de una mera propagación suya por todo el pueblo y más allá del partido. Sino que lo que corresponde ahora es justamente la intervención en esto que supuestamente es *teórico*, porque es ahí donde arraigan los temples de ánimo generales, y porque es desde estos desde donde se tiene que crear el mundo histórico.

Cuanto más originales y cuanto más fuertes sean la fuerza simbólica del movimiento y su trabajo, tanto más necesario será el saber. Pero este saber no hay que tomarlo en su consecuencia lógica a modo de tesis ni en su cálculo, sino como el poder del temple fundamental de ánimo que tiene la superioridad de un mundo.

70

No queremos poner los cimientos «teóricos» del nacionalsocialismo, por ejemplo para solo de este modo hacerlo supuestamente sólido y consistente.

Pero al movimiento y a su fuerza para restituirse queremos construirles por anticipado posibilidades para configurar un mundo y para desplegarse, aunque sabemos que estos esbozos en cuanto tales, es decir, falseados al haberlos reconvertido en «ideas», no tienen ninguna capacidad de eficiencia. Pero sí la tienen cuando son actitudes inquisitivas y *lenguaje* arriesgadamente intentados, que han surgido de la fuerza del movimiento | y de su campo y que han per- 41
manecido en él.

Lo decisivo es la fuerza del esbozo para templar y para crear imágenes, y eso es algo que no se puede averiguar calculando. Pero temple de ánimo e imagen tienen que afrontar la cohesionada voluntad configurativa que tiene el pueblo.

71

¿Es de extrañar que por todas partes prospere la medianía, una semicultura presuntuosa, un simulacro pequeñoburgués de formación? ¿Que no se conozcan ni por tanto se quieran las exigencias internas del socialismo alemán, y menos que desde ningún otro sitio desde ese carácter que tanto se alega? La más cutre vulgaridad se hace pasar por pensamiento compenetrado con el pueblo. Pero semejantes situaciones no se pueden eludir. Tiene que haber mediocridad, solo que no hay que pretender rectificarla: ella ya tiene castigo bastante, y el castigo más duro que tiene es que no sepa nada de su propia miseria y que, conforme a su ley propia, tampoco deba saber de ella.

72 42

El nacionalsocialismo espiritual no es nada «teórico». Pero tampoco es el «mejor» ni menos aún el «auténtico». Pero sí que es tan necesario como el de las diversas organizaciones y el de las corporaciones. Aunque hay que decir que los «trabajadores de la frente» no están menos alejados del nacionalsocialismo espiritual que los «trabajadores del puño».

Por eso hay que *resistir* con las exigencias espirituales, por muy frecuentemente y por muy fácilmente que desde arriba se sonrían de esta voluntad como si fuera algo adicional y, conforme a un modo de pensar bastante marxista, la aparten a un lado por considerarla propia de meros «simpatizantes».

73

Que el movimiento amenace con aburguesarse resulta esencialmente imposible gracias a que el espíritu de la burguesía, junto con el «espíritu» (la cultura) que la burguesía administra, son destruidos desde un nacionalsocialismo espiritual.

74

El *objetivo auténtico aunque más lejano*: la grandeza histórica del pueblo en la consecución y configuración de los poderes del ser.

43 *El objetivo próximo*: que el pueblo *se recobre* desde su arraigamiento y desde la asunción de su misión a través del *Estado.*

El *objetivo inmediato*: la creación provisional de la comunidad popular como el «*sí mismo*» del pueblo.

Trabajo y guía.

El *objetivo más inmediato*: la capacidad de *existencia* y la capacidad de trabajo de *todos* los camaradas del pueblo; crear alegría a la hora de trabajar y una nueva voluntad de *trabajar.*

Estos objetivos que se van activando uno detrás de otro exigen a su vez niveles respectivamente diversos de configuración, y estos mismos quedan a su vez definidos por la correspondiente [*sic*] amplitud de la experiencia, por las motivaciones de la generación dirigente y por la voluntad de revolución de la juventud.

Ninguna de las configuraciones de los objetivos se puede conseguir inmediatamente: cada vez habrá rodeos y reveses. Pero hay que atenerse a la serie de las figuras que van adoptando las realizaciones, y tanto más rigurosamente cuanto de más arriba haya que arrancar para el objetivo más remoto y cuanto más originalmente se anuncie este —aunque lo haga de forma reservada— en el temple de ánimo fundamental.

44 Y en todo esto, ¿dónde queda nuestra tarea más propia: la creación de la nueva exigencia de saber imponiendo el nuevo buscar y preguntar?

El *peligro de una recaída* de la universidad en la forma de funcionamiento burgués que había hasta ahora, a pesar de toda sincronización e incorporación adicional de lo político.

El *peligro de que* estos que han recaído *se queden atrapados* en los ámbitos fijos del mundo especulativo cristiano y de la ciencia técnica occidental y moderna que ha habido hasta ahora.

Frente a estos peligros, tenemos que encontrar y transitar vías y modos de la educación para el saber y de despertar la voluntad de saber, vías y modos que ya estén gobernados por ese tipo de realidad que se anuncia con el auténtico objetivo. Y para ello, las motivaciones del procedimiento tienen que crecer a partir *del temple de ánimo fundamental* oculto, un temple de ánimo que no se suscita ni en general se implanta por medio de discursos acerca de él, sino con la postura. Pero para eso son necesarias otras formas del trabajo *común* y de la actitud de trabajo.

45 La voluntad de saber y el servicio al saber tienen que estar anclados en temples de ánimo fundamentales y en apasionamientos. Y

estos, no como añadiduras ni como ornato de una falsa vitalidad, sino que, conforme a la esencia del *temple*, tienen que ser lo que mande y determine. Solo así se hace valer la legitimidad del saber: de ningún modo desde fuera, desde sus organismos que había hasta ahora y desde el significado cultural que han tenido estos organismos, sino desde la hondura esencial del ser.

Para los aconteceres resultan decisivos el tipo y el apasionamiento del temple de ánimo fundamental que impera en las motivaciones y en los propósitos. Y a eso es a lo que tiene que orientarlo todo la reeducación.

En el «Discurso del rectorado»[25] se quieren resueltamente el apasionamiento y el temple del saber y el preguntar. Aquí se ha quebrantado la esencia de la «teoría» en el sentido que ella tenía hasta ahora.

Obedece a la esencia de la finitud del ser y de la existencia que lo que en cada caso se ha logrado quede siempre *por debajo* de la altura del planteamiento original. De ahí se sigue que siempre tengamos que arrancar de *todo lo alto que podamos* y perseverar en este planteamiento, pues de lo contrario no habrá más que recaídas.

Tenemos que atenernos claramente a que todo lo que es espiri- 46
tualmente creador resulta económicamente pero en sus efectos inmediatos también políticamente infecundo y estéril. Solo la vulgaridad y el prosaísmo de un opinar demasiado «próximo a la vida» pueden deducir de ahí que lo espiritual resulta prescindible y superfluo, o lo que aún es peor, pueden inducir a que se los tolere sonriéndose de ellos —por miedo a que, pese a todo, a uno lo acaben considerando alguien sin formación—. Con eso, uno no ha hecho más que recaer en el aburguesamiento.

Acaudillar significa educar para la autonomía y la autorresponsabilidad. Y *acaudillar espiritualmente* significa despertar las fuerzas creadoras y formarlas y elevarlas para que se conviertan en un caudillaje.

Acaudillar y obedecer no deben organizarse de ningún modo según la relación de arriba y abajo: no es *este* orden el que configuran. El *rango* es el poder inaparente pero abarcante que alberga lo esencial justamente en los otros, llevándolo a que se desarrolle. El radicalismo de un movimiento solo se puede *conservar* ahí donde constantemente tiene que volver a ser creado de la forma más clara y profunda: en lo espiritual; mientras que la realización de los objetivos siempre conduce a un estadio definitivo en el que | uno se organiza y se asegura. 47

25. [M. Heidegger, *La autoafirmación de la Universidad alemana y otros textos*, trad. y notas de R. Rodríguez, Tecnos, Madrid, ³2009, pp. 7-19].

¡Ese fatídico peligro de la vulgaridad y el prosaísmo decentes en lo espiritual (Krieck)[26]! Ellos lo asfixian todo, dándole a la mediocridad una autoconciencia legitimada y eliminando con benevolencia todos los sufrimientos de quienes se sienten inferiores. ¡Y esta es la sociedad que se supone que debe preparar luego un mundo histórico del pueblo!

No queremos ser beneficiarios, usufructuarios ni administradores de lo que se ha logrado. Estamos desencadenando una nueva lucha: una lucha que no tiene la ventaja de librarse en público ni de tener víctimas visibles, sino una lucha de la que uno puede escabullirse fácilmente sin que se note pero en la que, por otro lado, todavía hay que conseguir los medios del combate.

Darles a las maquinaciones e intrigas un nuevo giro, dirimir contenciosos, hacer que los organismos se ajusten y confirmarlos, administrar la marcha del negocio: nada de esto tiene que ver con el acaudillamiento.

La *primera tarea del dirigente* en la *formación para el saber* es establecer los objetivos en su conjunto, poner en marcha hacia ellos y proporcionar las armas.

Aquello conduce en todo caso a una «reforma de la universidad». Esto pone término a la universidad proporcionando un origen.

48 75

Lema para el rectorado: no debes eludir las continuas decepciones, porque ellas aclaran la situación y consolidan el verdadero querer.

No es lo mismo la *voluntad del dirigente* que el *afán de prestigio*: este es necesario para tranquilizarse con los éxitos pasajeros y para proseguir aspirando a ellos, encuentra satisfacción en la compensación que aplaca y desconoce el desasosiego del auténtico querer. Pero la satisfacción no le basta al hambriento de prestigio: él quiere proclamar y ensalzar sus éxitos, tiene que fraguar nuevas maquinaciones e intrigas para impedir que esos éxitos se acaben desvaneciendo para la opinión pública. Le resultan necesarios el acierto en la administración, la habilidad en la negociación, un descargo de conciencia que le venga dado por ocuparse de «*grandes*» preguntas y tareas, el gusto por emprender y una cierta capacidad de amoldarse a lo que hace la mayoría.

26. [Ernst Krieck (1882-1947), nombrado en 1933 rector de la Universidad Johann Wolfgang Goethe en Fráncfort del Meno, fue un pedagogo influyente. Cf. *Philosophie der Erziehung*, Eugen Diederichs, Jena, 1930].

76

La «ciencia» que ha habido hasta ahora no podemos revolucionarla mientras no se haya creado la nueva. Y esta no se la puede crear sin suscitar un nuevo apasionamiento por querer saber. Si eso no se consigue, | entonces la ciencia que ha habido hasta ahora, y que su- 49
puestamente había sido revolucionada, solo se vuelve más penosa y cuestionable que nunca.

77

En calidad de aquel comienzo de la modernidad que hubo de regirla, la «*ciencia*» era una cierta «voluntad de poder» en el sentido de un dominio de la naturaleza, como un «mundo» frente al miedo al secreto de los poderes, como una forma de desvelar orientada en una determinada dirección y que se mantenía en un determinado nivel.

Ahora, en cierta manera, el saber y la ciencia tienen que asumir la misión *inversa*:

La misión de despertar el mundo para hacer que se reenlace y «liberarlo», despertando así también la existencia histórica. Lo único que enlaza es la obra que opera como un trabajo existencial.

La voluntad y la intervención para capacitar a los poderes. Insertar la existencia en el apremiante esbozo y en la conservación de los aconteceres del pueblo sintonizándola con ellos.

¿Qué es lo que presupone existencialmente esta capacitación reenlazante? Lo primero y lo último que presupone es una mudanza en la comprensión del ser: tiempo.

¿Cuáles son las tareas y los modos educativos con los que se crean estos presupuestos (esbozo y anticipación arriesgadamente intentados)? (Cf. p. 89).

Nuevas pretensiones de fundamentación: un saber original para 50
despertar el fundamento.

Fundamento y capacitación, saber y *trabajo*.

Trabajo como capacitación y como fundamentación.

Pero esa voluntad de capacitación que nos sintoniza y nos templa en lo fundamental hay que llevarla hasta el ámbito del esbozo como una tradición, es decir, como una confrontación con lo grande.

78

Degradar el nacionalsocialismo a una «*artimaña*» con cuya ayuda, como si se tratara de un nuevo farol, se rastrea ahora la ciencia anterior y sus materias, lanzándolas al mercado después de que súbitamente se las ha alumbrado de forma correspondientemente nueva.

Aparte de unas posibilidades de éxito que siempre resultan cómodas, eso tiene aún la ventaja de que a uno lo consideran *como* nacionalsocialista y la prensa lo recomienda a las masas. Con todo esto se introduce en el movimiento un anquilosamiento... bajo la apariencia de una vivificación espiritual.

El anquilosamiento crea un mero estado, es decir, ataja de raíz todas las motivaciones y todos los temples de ánimo que buscan an-
51 ticiparse, | sumiendo en un acomodamiento sincronizado que es peor que el anterior. Y para terminar, se crea un nivel de desarrollo del saber desde el cual, con superioridad, se puede explicar el cálculo de que, al fin y al cabo, en realidad el nacionalsocialismo ya desde siempre ha estado ahí y está preparado. Y desde ahí uno se dispensa, ahora ya por completo, del temple de ánimo fundamental que corresponde a la asunción de una misión espiritual completamente nueva e inaudita.

79

Lo decisivo sigue siendo si, en lo espiritual e histórico, los arranques de atrás y los temples de ánimo fundamentales son lo bastante originales y al mismo tiempo lo bastante claros como para que fuercen a una reconfiguración creativa de la existencia. Un presupuesto de ello es que el nacionalsocialismo se mantenga en la *lucha*, en la situación de tener que imponerse, y no meramente en condiciones de «propagarse» y de «acrecentarse» y de afirmarse.

¿Dónde está el enemigo y cómo se *crea*? ¿Hacia dónde se dirige el ataque? ¿Con qué armas?

¿Se queda atascado todo en el estadio de afirmación de lo conquistado, de un prematuro limitarse a ampliar? Téngase en cuenta el
52 exagerado énfasis de la lucha *que había hasta ahora*, como si | ella hubiera llegado ya a su final.

Quien se limita a afirmarse, sucumbiendo con ello a una huera prepotencia, es quien menos inmune queda a aquella falta de juicio que un día futuro se tragará y ensalzará indiscriminadamente todo aquello que antes supuestamente se había combatido.

80

Ahora estamos llegando a la época de una «ideología» a favor del nacionalsocialismo que se ha amoldado rápidamente, y hoy de forma especialmente fácil. *Por una parte*, el riesgo de esta ideología es insignificante, y justamente por eso induce a muchos a error; por otra parte es un riesgo más considerable, y entonces otros lo rechazan, lo cual conduce al mismo tiempo a la negación de lo espiritual. Pero todo esto se mueve en las formas de unas nociones liberales y burguesas.

81

Hoy se puede hablar ya de un «*nacionalsocialismo vulgar*»: con ello me estoy refiriendo al mundo y los criterios y las exigencias y las posturas de esos redactores de periódico y hacedores de cultura a quienes hoy día se les da nombramientos y se les valora. De aquí va al pueblo —por supuesto que alegando descerebradamente el *Mi lucha*[27] de Hitler— una doctrina de la historia y de los hombres muy determinada. Como mejor se puede designar esta doctrina es | 53
como *materialismo ético*. Con ello no se quiere significar la exigencia de voluptuosidad sensible y de apurar la vida gozándola hasta el fondo como la ley suprema de la existencia. De ninguna manera. La designación sirve como una contrastación consciente frente al marxismo y su concepción *económico*-materialista de la historia.

En la designación que hemos dado antes, «materialismo» significa que eso que se da en llamar el «*carácter*», y que al fin y al cabo no es idéntico a la brutalidad ni a la estrechez de miras pero que sí se considera el principio y el final de todo, se plantea justamente como una cosa en torno de la cual gira todo. Al fin y al cabo, «carácter» puede significar probidad burguesa. Pero también puede significar una capacidad inmutable de intervención, presta a intervenir y limitada —pero sin que se note— a su trabajo y a sus conocimientos periciales. También puede significar habilidad en todas las maquinaciones e intrigas que aparentan ser algo y que ocultan bien la escasez de capacidad y una seriedad y madurez de la convicción que en realidad faltan. Diciéndolo brevemente: el carácter, al fin y al cabo, no está presente como las piedras y los coches, ni tampoco se lo forja en campamentos de formación rápida, | sino que se 54
despliega acrisolándose dentro de la historia, que él configura *por su parte* en un sentido u otro, pero de ninguna manera él solo, o al menos no como fuerza presente, sino que, suponiendo que lo haga, lo hace entonces como un «estar en el mundo», es decir, en vigor de la capacidad de una confrontación sapiente, espiritual y natural con lo ente.

Este materialismo *ético* es superior al económico, pero solo en la medida en que se pone lo moral *por encima de* lo económico, lo cual, al fin y al cabo, es algo que también hay que fundamentar primero y que no se puede decidir apelando al «carácter». Por eso, este materialismo ético no es en modo alguno inmune al económico, sobre todo no en el sentido de que se lo considere cimiento, por-

27. [A. Hitler, *Mein Kampf*, vol. 1: *Eine Abrechnung*; vol. 2: *Die nationalsozialistische Bewegung*, Franz Eher Nachfolge, Múnich, 1925 y 1927].

tante y determinante, malinterpretando de entrada todo lo demás como si fuera entonces una «superestructura» o una «sobrecubierta».

Resulta que con esta afectada alharaca del carácter, que es bastante burguesa y que algún día podría fracasar a causa de su propia incapacidad, se vincula entonces un *biologismo turbio*, que pese a todo le proporciona al materialismo ético una «ideología» correcta.

55 Se va difundiendo la disparatada opinión de que el mundo espiritual e histórico (la «cultura») *crece a modo de una planta* a partir del «pueblo» solo con tal de que se le retiren las trabas, por ejemplo vilipendiando de forma continuada la intelectualidad burguesa o recriminando la incapacidad de la ciencia.

¿Pero qué es lo único que se consigue con esto? El «pueblo», al que de esta manera se ha salvado de la «intelectualidad», en su oscuro apremio decae en la más insípida medianía e insta a la imitación y a la idoneidad de los privilegios burgueses y de su prestigio. Arramblan con lo que gobierna estando disponible y presente para alzarse con ello a sí mismos con el gobierno. «Uno» se arredra ante el combate que lanza adelante hacia lo desconocido, ese combate que sabe que en lo grande solo se penetra —gracias a unos pocos y a individuos sueltos— explorándolo desde lo cerrado y lo sufrido. Sin embargo, dejamos totalmente al margen la pregunta de hasta qué punto se alcanza hoy por esta vía una originalidad del «pueblo», por ejemplo haciendo rasero de la intelectualidad, rescatando y volviendo a realzar lo folclórico que había muerto, y otras
56 cosas similares. Pero sigue quedando todavía | una masa *pequeño-burguesa* y la masa de los *proletarios*, que solo pueden ser transformados mediante un curso histórico, pero no mediante un plebiscito ni por convención. Aunque estos grupos no se fragmenten ya distribuyéndose luego en clases ni organizándose en partidos, sin embargo siguen existiendo como posturas históricas y como fuerzas del pueblo, y solo muy despacio se los va superando: primero con la juventud, luego con el temple de ánimo fundamental espiritual e histórico y con el apasionamiento de nuestra existencia, y por último con la mudanza esencial del trabajo y de la propiedad.

¿Y todo esto ha de lograrse sin «espíritu» y predicarse solo con el «carácter»? ¿Y todo esto debe crecer «por sí mismo» desde el pueblo, sin que el pueblo sea forzado a tomar una decisión y se lo meta en el cultivo del saber?

Con la mera eliminación de trabas jamás ha surgido nada —por no decir ya nada grande—, sino solo gracias a una lucha que avanza anticipándose, es decir, gracias al sufrimiento y al peligro, es decir, gracias al *saber*.

82 57

El sentido de la educación para el saber: no para afirmar nuestro prestigio científico en congresos internacionales, sino para despertar la más íntima fuerza de nuestro pueblo para existir; no para fomentar nuestra «cultura», sino para conseguir luchando la claridad de la voluntad de existir; no para asegurar que las necesidades espirituales sean también tenidas en cuenta en la comunidad del pueblo, sino para ganar la señorial amplitud de muestra esencia; no para garantizar el aburrido rellenamiento de la ociosidad de los propietarios, sino para poner en obra el trabajo desde la más íntima penuria; no para hacer surgir una «superestructura espiritual» o una «sobrecubierta espiritual», sino para hallar el modo fundamental del ser del pueblo.

Mirándolo desde nuestras necesidades actuales externas e internas, quizá eso resulte una tarea inaparente y que no reporta ningún provecho inmediato, pero precisamente por eso hay que realizarla tanto más calladamente, con medios sencillos y sin hacer ruido.

La lucha para conquistar las escuelas superiores está llegando 58
a su final: uno se hace a la idea de eso y espera que, sin que le cueste mucho, le encarguen dar cursos y conseguir puestos de docente privado y de profesor. Uno se siente legitimado para hablar condescendientemente desde lo alto de la cátedra. Sin darse cuenta, uno cae en las cadenas del mundo que supuestamente está combatiendo. Uno se siente bien con eso, solo que lo que aporta son presupuestos y capacidades y facultades aún peores; no solo no se tiene ni idea de que, finalmente, eso que se ha conquistado con tanto ruido luchando contra los profesores anquilosados, etc., en sí mismo ha llegado ya a su final, ni de por qué ha sucedido eso, sino que, más bien, uno se apresta a eternizar ese final poniéndole el letrero de «la nueva escuela superior». ¡Y cuántas cosas nuevas hay ahí!: en cualquier caso, la funcionarización [?] del estudiantado y del cuerpo docente, la asombrosa habilidad para organizar todo lo posible y lo imposible... salvo aquello que en realidad debería suceder en estas escuelas superiores: la *educación para el saber*. Eso es lo que debería suceder, suponiendo que las escuelas superiores no se hayan convertido en una palestra para activistas y charlatanes ávidos de prestigio que | están tan lejos de la responsabilidad espiritual como de 59
una verdadera posesión de saber que pudiera legitimarles a hablar aquí por su parte.

Y todo esto debe hacer de las suyas sin ser importunado. Donde eso se hace del modo más superficial y con más ruido es donde se busca «la universidad en la que está sucediendo algo». No se intuye nada del peligro en el que uno ya se está sumiendo: a causa

de un proseguido negar, hacerse esclavo de lo negado; a falta de otra cosa, atenerse a esto y, en todo caso, volver a transmitirlo envolviéndolo en una presentación contemporánea.

Así es como la pura medianía se alza con el poder, ataja de raíz el surgimiento de todo temple de ánimo creativo y que apremie hacia delante, elimina toda posibilidad de una auténtica lucha espiritual (al fin y al cabo, no se ve ningún enemigo y además uno quiere que le dejen tranquilo), inhibe incluso el querer más incompleto, impide toda posibilidad de acreditación y de selección, y a base de llamamientos, manifestaciones y otras cosas similares lo rebaja todo al nivel de un mundillo que se aburre.

60 Es cierto que ningún mundo espiritual surge de la noche a la mañana ni por encargo, pero no hemos de perder la ocasión de colaborar en su venida creando el tránsito, hoy concretamente con la crítica más mordaz de la situación actual.

Solo unos pocos, solo la maestría, solo lo que ha madurado hace ya tiempo, solo lo que tiene un temple fundamental y estilo son los que pueden dirigir entonces e inducir una auténtica indignación que no acabe en insultos permanentes ni en meros lemas y tópicos.

Donde no se plantean tareas irresolubles ni por tanto se exige un ánimo atemperado, donde todo acaba solo en lo calculable y el ingeniero diplomado acaba convirtiéndose en dirigente, ahí se acabó lo de crear grandes posibilidades y todo se reduce a *una mera zona de retaguardia a la que le faltan el frente (cf. p. 62) y el enemigo.*

83

La *afectada alharaca socialista* de los estudiantados es el más estúpido romanticismo: sentarse junto a «trabajadores» y emborrachar-
61 se con ellos, visitar | empresas y quedarse ahí de pie sin hacer nada, sabiendo con toda exactitud que a la larga uno no se va a quedar ahí a vivir y ni siquiera a trabajar. Todo eso es exactamente tan necio como si el campesino se mudara a la ciudad universitaria en tiempo de labranza o en la época de cosecha y se hiciera invitar a las fiestas de estudiantes para testimoniar así por sí mismo la compenetración popular... mientras los campos y las cosechas se van al infierno o algunas mujeres se matan a trabajar. ¿Socialismo? ¡Como si a los estudiantes les importara un comino la educación para el saber! En lugar de aprovechar la preparación para una auténtica ciencia que comparta el saber del pueblo para estar presto al servicio actuando para el pueblo con su profesión y desde ella, en lugar de ayudar a construir el mundo histórico y espiritual del pueblo y en lugar de preservar el gusto frente a la degradación definitiva en la medianía con el fin de suscitar y albergar auténticas necesidades, ha-

ciendo todo esto con una ejemplaridad que sirva con sencillez, la cual exige ciertamente una larga educación y solo surge de un saber superior, elevado y auténtico.

Justamente *en su calidad de «estudiante»* el estudiante de hoy no 62
es un nacionalsocialista, sino un cabal burgués de la medianía, pues con la educación para el saber busca salvarse apropiándose del modo más cutre y habitual de una «posesión de saber» que obtiene de alguna parte... sin una actitud sapiente que por sí misma pudiera llamarse «socialista», es decir, que estuviera motivada por la responsabilidad y asegurada por una verdadera superioridad y que estuviera presta a actuar.

Esta *afectada alharaca* «socialista» no es más que el pretexto para una evasión de la auténtica tarea y de la incapacidad propia.

84

De nada sirven programas ni organismos si no hay hombres que porten en sí una orientación interior. Es hora de cancelar el simulacro de revolución de la universidad. (Simulacro: 1) porque eso *que* hay que revolucionar ya no existe; 2) porque lo que aparece en su lugar es aún más vacío e inmaduro.) ¿Qué queda?

La formación del frente: establecer el objetivo del combate, fijar la posición del enemigo (no conformarse con instrumentalizar por comodidad la «reacción» | convirtiéndola en enemigo, sino que el 63
enemigo hay que buscarlo en los propios hombres de hoy); formación de las fuerzas; postura fundamental del avance histórico.

Pero todo esto no acaba siendo más que una mera «programática» educativa. Lo único que hace falta es la *obra*. Y desembarazarse de las maquinaciones e intrigas con las que ha de fingirse una «realidad auténtica» y el campo de las decisiones. Ahí no se decide *absolutamente nada*, sino que solo se mantienen en marcha los habituales y pésimos tejemanejes. (Cf. p. 60).

85

Lo que importa es:

1) la obra que explora abriéndose paso hacia delante y vinculando;
2) la maestría federativa en la educación para el saber;
3) la pretensión y las exigencias a toda costa;
4) el ejemplar disciplinamiento del trabajo continuo;
5) mediante todo esto, aquella auténtica incógnita.

86

Una vez que la universidad que hay ahora se haya acabado, el estudiantado ya no tendrá nada con lo que pueda tener fricciones, y entonces su sabiduría ya no dará más de sí.

64 87

Lo más importante en la universidad actual es el *ministerio de prensa*, provisto de un equipo directivo todo lo grande que se pueda. Ahí informan de a cuántos hombres de la Sección de Asalto se da de comer en los comedores universitarios, etc.; que con la nueva construcción de una sala de gimnasio se está creando trabajo; que en una excusión al Mar del Norte se han vuelto a juntar estudiantes y docentes, etc., etc. ¿Y entonces qué?

88

Hemos pasado por la fase de *precariedad* económica mundial y seguimos estando en ella (paro), estamos atrapados en la *precariedad* histórica y estatal (Versalles), poco a poco vamos conociendo la concatenación de estas precariedades, pero aún no sentimos nada de la *precariedad existencial espiritual*. Y en el hecho de que aún no seamos capaces de experimentarla y de sufrirla, es decir, en el hecho de que aún no seamos lo bastante grandes para *ella*, justamente en eso consiste la *máxima precariedad*. Pues ahora nos disponemos a borrar rápida y desabridamente todo despunte *de esta* precariedad, bien mediante una mendaz evasión a un cristianismo que se ha
65 vuelto vacío, bien apelando a una | «cosmovisión» nacionalsocialista espiritualmente *cuestionable* y dudosa en cuanto a su origen. Y por eso los aconteceres también se los empequeñece y no se los deja libres para que su poder nos agobie espiritual y existencialmente. Por eso todo se rebaja reduciéndolo a una cutre reprimenda a una «ciencia liberal» y cosas similares. Como si en nuestra historia propia solo hubiera habido lo que ve la medianía.

¿Cuándo llegaremos a la gran precariedad de la existencia?

¿Cómo hemos de llevar a cabo el gran forzamiento a la precariedad suprema? ¿Cuándo nos tomaremos en serio la dignidad de la existencia de ser cuestionada y el gran miedo que irrumpe ante el riesgo? ¿Cuándo trituraremos esa estrechez espiritual ruidosa y «sin bienes» que se hace pasar por «carácter»? ¿Cuándo crearemos el verdadero encuentro del «trabajador» alemán con la tradición alemana suya y de su pueblo?

89

¿Y si resultara que las imprecaciones contra el espíritu y el pensamiento —esta es la auténtica pregunta— no fueran más que el miedo a la claridad de esa precariedad existencial tan profundamente amplia, un aferrarse al mediocre sosiego de una mentalidad perniciosa que hace ruido?

90 66

La verdadera dimensión de presente que tiene la existencia no consiste en andar perdido por lo actual ni en los trajines de la situación presente, sino en experimentar la más íntima precariedad. Pues, por sí misma, la precariedad tiende *hacia delante*, trasladándonos con eso a la plena extensión de toda la temporalidad.

Es en la precariedad donde arraiga la futuridad de la intervención; es en ella donde, mediante la auténtica transmisión en forma de tradición, nos acomete el campar de lo que ha sido.

A una búsqueda de la voluntad de existencia, la misión de la existencia solo se le vuelve presente en su precariedad y para ella.

Por eso, esta voluntad, en cuanto que *búsqueda*, es el *querer saber* más forzoso y originalmente más necesario, y en cuanto tal es ya el *saber* esencial.

La verdadera constancia de la existencia consiste en *perseverar en la búsqueda* a la lumbre del fogón de la dignidad que tiene el ser de que preguntemos por él.

Pero para concebir verdaderamente todo esto, es decir, para
experimentarlo, se exige el nivel superior —o el más profundo—
| de una *renovada meditación sobre sí mismo*; no falsear lo que lo 67
actual tiene de situacional tomándolo como la verdad por antonomasia; ni persuadirse de que no hace falta aprender nada más... porque en el fondo *no se quiere* aprender más. Pues faltan las capacidades para eso, y confesándose esto uno se convertiría en mera transición renunciando al autoenaltecimiento.

91

El régimen del movimiento de 1933/1934 ¿hay que limitarse a interpretarlo y embotellarlo como aquello que «se ha alcanzado», como si fuera un estadio definitivo? ¿O no es más que la forma preliminar de un gran futuro del pueblo? Solo si es esto último —y esto es lo que creemos—, tiene en sí la garantía de la grandeza. Pero entonces se plantea la pregunta: ¿cuáles son las fuerzas que despliegan y crean el futuro? Desde luego que no aquellas que a diario se sacian de nuevo con lo anterior, pero tampoco aquellas que ahora vienen detrás

como tardanas y se ponen a «interpretar» haciéndolo todo apetitosamente liberal y espiritual, es decir, volviéndolo todo inocuo. Mi-
68 rándolo desde aquí, una | desconfianza de los «antiguos» hacia los «nuevos» no solo está justificada, sino que es necesaria. Pero si esta desconfianza se expande a ciegas por todo esfuerzo espiritual y por toda búsqueda que desde hace tiempo ya está madura *y provista* para eso, y si todo se echa sin distinción en la crátera de mezclas del «intelectualismo» y del «teorizar», entonces eso pasa a ser un impedimento y una desfiguración de los aconteceres creadores.

92

La insuficiencia y las mediocridades no se pueden erradicar. Incluso *tiene que* haberlas. Solo que no se las debe magnificar convirtiéndolas en el criterio vinculante supremo.

93

Es verdad que se ha eliminado el *parlamentarismo* del senado y de las facultades, pero en su lugar ha aparecido un *sistema de consejos* que hoy hace aún más imposible que antes una dirección de las escuelas superiores. Las fuerzas determinantes, desvinculadas entre sí y cada una sin un objetivo fundamental creativo propio, en función de sus respectivas competencias de poder repercuten en las escuelas superiores como si estas fueran un «objeto», desmenuzando
69 el conjunto, | o bien se llega en todo caso a una sopa recalentada y mezclada con todo tipo de cosas.

La *consecuencia de esta situación* se muestra a diario cada vez más claramente: de un desamparo interior y de una pobreza de objetivos que no son advertidos en cuanto tales uno se salva refugiándose en las tareas adicionales de las escuelas superiores. Esto es una carrera de competición a ciegas de los individuos sueltos, similar a la fiebre por anunciarse de los balnearios: ahí se ensalzan las cosas más imposibles, por no hablar ya de la cursilería y la mendacidad de esta práctica.

94

Así que ahora resulta que se ha fundado la «Asociación de Escultismo» de los estudiantes y han hecho venir al *Führer*. Para eso, anteayer importunaron al propio *Führer*. ¿Tiene idea el estudiantado alemán de la responsabilidad que tiene que asumir? No creo. Pues para eso haría falta la capacidad de una actitud espiritual y creadora y las facultades para una «lucha» real. Pero lo que ahí sucede no
70 es más que el eludir la lucha espiritual, | y eso bajo la máscara de la «acción política». Y cuando llegue el día en que se ponga de ma-

nifiesto la falta de resultados de esta práctica, entonces enseguida señalarán: sí, los profesores nos dejaron en la estacada.

95

Mientras uno va trajinando en lo cotidiano sucumbe al engaño de creer que se está en el meollo de los auténticos aconteceres. Mientras la vida cotidiana se va desgastando sin modificarse, lo auténtico sucede invisiblemente y ya está predestinado en la misión oculta. Pero sería falso limitarse a elevarse por encima de lo cotidiano y andar errante por un país de ensueño. Hay que mantenerse en el centro del ser y ejercer y buscar lo futuro en lo cotidiano.

96

El estudiantado y el «profesorado» se dedican ahora a hacer el mismo intercambio epistolar de nombramientos y ocupación de puestos del que antiguamente se ocupaban los malos catedráticos. Solo que ahora la diferencia es:

1) que ahora aún hay mucha más gente que antes ocupada en
escribir preguntando y en contestar | haciendo nuevas preguntas; 71

2) que, como consecuencia de lo anterior, se incrementa el arbitrio de los tribunales y la imposibilidad de comprobar si son idóneos para juzgar;

3) que quienes ahora están en los tribunales son aún mucho *menos experimentados*;

4) que se orientan aún menos que antes al conjunto de las escuelas superiores, porque no abarcan nada con la mirada;

5) que bajo el pretexto de un nacionalsocialismo a menudo bastante cuestionable, y desde una seguridad en sí mismos injustificada, juegan a ser el tribunal de un juzgado, encubriendo así hacia delante en todo la completa carencia de capacidad de configuración y estando en el mejor camino para «organizar» una mediocridad insuperable.

97

El autoendiosamiento de la «joven generación» de hoy sigue estando aún de moda: esa manera demencial, acrítica y empacada de dárselas de importante que en su celo ya no se da cuenta de hasta qué punto, en el mismo momento en el que increpa lo antiguo, ya
le ha robado lo suyo, | llevándolo todo al aburrido nivel de una 72
«fraseología» estancada. Para todos los infinitamente ignorantes de la generación quizá eso resulte impresionante, pero todo eso, al fin y al cabo, en el fondo no son más que «una sociología cultural y un análisis» del peor cuño, y de todos modos muertos, que nosotros calamos ya hace una década y que jamás hemos afirmado.

Si, con el objetivo de poner de relieve la presunta significación propia, como término de comparación uno solo se busca los bellacos y los cazarrecompensas de los tiempos de la decadencia, entonces en verdad que no es ningún mérito ser mejor. Pero lo único que con eso se demuestra es la ceguera espiritual, que pasa por alto que el siglo XIX, al expirar, ya estaba preparado desde hacía tiempo para su destino. Constatar este final no es desde luego ningún logro, sobre todo si se pasa por alto que desde hace décadas, entre 1910 y 1919, se va preparando una inflexión que se anticipa en mucho. Pero al fin y al cabo no se trata de valorar esto antiguo como es debido, sino únicamente de saber qué fuerzas son las únicas con las que se tiene que crear y escanciar, si es que el futuro no debe ser tan solo una mala réplica del pasado más inmediato.

73 98

La *seguridad a la hora de negar* no garantiza aún la fuerza de la configuración *afirmativa* anticipatoria. Y esta, a su vez, no hay que medirla en función de las dimensiones de aquella, sino que tiene su gran ley en la historia... y no en lo meramente actual.

99

Poner toda la fuerza en la clemencia y el silencio contenidos; conservar el más íntimo sosiego de la resolución para poner en juego las supremas necesidades de la existencia a partir de la más íntima precariedad y de las estrecheces más extremas; imperturbabilidad de la mirada sencilla para lo único esencial; y un creciente poder desembarazarse de todo aquello en lo que «uno» solo puede andar «metido».

100

Ponerse por sí mismo a elaborar de forma ejemplar, sabiendo y concibiendo, aquello que la voluntad fundamental de la nueva existencia busca en lo oculto. Buscar por sí mismo en la esencia del pueblo que está despertando pero que, sin embargo, aún sigue conturbada.

74 101

La experiencia esencial del año de rectorado que está llegando a su final.

Es, bajo todo aspecto, el *final* incesante de la universidad a causa de la endeblez para una auténtica «autoafirmación». Esta queda como una última exigencia cuyo sonido se extingue sin encontrar ningún eco.

La actividad anterior, que aún llameaba, se va retirando cada vez más de las formas y los organismos de las escuelas superiores, sobre todo tras la modificación de los estatutos. Lo que se comporta como si fuera «nuevo» no está a la altura de la tarea. Lo «antiguo» está extenuado y no encuentra el camino de regreso a ningún origen: demasiado amedrentado como para exponerse otra vez a todo lo cuestionable que tiene el trabajo científico que había hasta ahora; demasiado fijado a la especialidad y al dominio y al ámbito de rendimiento y al mundo científico propios como para que pueda despertar una libre voluntad de seguimiento. Una benevolencia infructuosa no vale nada.

Es posible que limitarse a reaccionar con los medios de poder nacionalsocialistas | y con los funcionarios que forman parte de 75
ellos pueda fingir hacia fuera la afirmación de una posición de poder. ¿Pero qué se supone que significa eso, siendo que toda la construcción es en sí misma impotente y que, encima, le queda denegado el arribo de nuevas fuerzas jóvenes e incluso siquiera la conservación de profesores a los que se pueda formar?

El momento de mi intervención fue prematuro, o mejor dicho: fue absolutamente superfluo. Una «dirección» adecuada a los tiempos actuales no debe tener por objetivo una mudanza interna ni una autoeducación, sino un amontonamiento todo lo visible que se pueda de nuevos organismos o una impresionante modificación de lo anterior. Pero con esta forma de obrar, lo esencial se puede quedar del todo como estaba antes.

Todo esto tiene que acabar de escurrirse hasta que se haya vaciado. Los «espectadores» tienen que acabar languideciendo de su propio aburrimiento. Entre tanto, se va recopilando la fuerza existencial para una nueva fundación de la escuela superior alemana.

Cuándo ha de venir ella y por qué caminos, aún no lo sabemos. 76
Solo esto es seguro: tenemos que preparar por nuestra parte lo venidero. No nos debemos consumir prosiguiendo con lo anterior, no podemos permitir que nos estropeen la mirada secreta a lo venidero. Tampoco nos quedaremos jamás al margen cuando el auténtico querer —y poder— se ponga manos a la obra. Permaneceremos en el frente invisible de la Alemania espiritual secreta.

102

Quien está en una «oposición» creadora y *afirmativa*, no solo se atreve a verse constantemente rechazado. De él se exige soportar, es más, querer, que sus «ideas» y estímulos los asuman los gobernantes —aunque a menudo deformándolos— y los lleven a cabo como si fuesen la obra propia de ellos.

77 103

¡Estamos contra la nivelación igualitaria y contra la aplicación irrestricta del *principio del dirigente*!

¿En qué medida un *profesor de ciencias* puede ser un «dirigente»? ¿Y en qué medida *no*? (Este «no poder» no es un defecto, sino que asegura una fortaleza propia, siendo al mismo tiempo una tarea para aquellos que entran en el ámbito del trabajo científico).

De objetivos y pretensiones erróneos, ¿cómo surgen enjuiciamientos y condenas falaces y torcidos?

104

La cuestión de las escuelas superiores no se puede plantear ni mirando exclusivamente a los «estudiantes» ni mirando exclusivamente las tareas científicas de investigación de los «profesores». Por eso, menos aún hay que plantearla conjuntando artificiosamente ambos grupos, sino que solo se la concibe —o no— desde la *tarea de ambos*: una tarea que está ante ellos y que ya se ha extendido más allá de ellos.

Un «positivismo» mal disimulado en todo el parloteo actual sobre las escuelas superiores.

78 105

Sobre la situación (finales de febrero de 1934).

1) Las fuerzas capaces de ser eficientes, que sustentan y enraízan, están en la *juventud*. Pero no en el estudiantado, porque este no «está a la altura» del mundo de las escuelas superiores —que ahora se le ha encomendado— construyéndolo, sino solo polemizando.

2) El entramado de la existencia popular y estatal crea el movimiento siguiendo un modo de organización que definen el soldado y el ingeniero.

3) Tan segura está la postura fundamental impulsiva propia de una cosmovisión como confuso queda el mundo espiritual correspondiente, que se sigue tranquilizando con una cuestionable asunción de formas del siglo XIX y de su biologismo positivista, sin ver ni comprender que desde hace quince años se viene preparando aquella transformación del ser entero en la que una vez habrá de arraigar
79 el movimiento, si es que ha de poder imponerse en el planeta un | mundo primordialmente propio y creativamente espiritual.

106

Por el futuro de la juventud que está surgiendo, tenemos que plantar en mitad del camino, a modo de bloque en la obra configurada, esta realidad espiritual e histórica que solo les resulta visible a unos po-

cos, y solo en sus rasgos fundamentales. En ella tiene que encontrar esta juventud una resistencia para aquella única lucha en la que se enardece el gran ser de un pueblo.

En ello tienen que permanecer relevantes, diferenciándolos pero con igual peso, por un lado, la postura fundamental anímica impulsiva, con todo lo anterior que ha ido arrastrando, junto con el esbozo que abre y explora y marca creativamente, y por otro lado el ser, con toda su aparente marginalidad y su presunta endeblez.

De ahí la exigencia a aquellos que están *trabajando* aquí:

1) que esta misión del filósofo que antecede en mucho no se
deje desplazar por | la premiosidad de lo actual ni por la dimensión 80
pública de los «emprendimientos»;

2) pero igualmente tampoco dejarse mezclar con esa función de representar a la «ciencia» y a la «cultura» que en principio queda al margen pero a la que hoy se vuelve a recurrir cada vez más ampliamente;

3) no establecer la misión antecedente como único criterio de los esfuerzos actuales de la juventud, sino confrontarse con lo que ella tiene de cuestionable, orientándola así a la dirección correcta;

4) no perjudicar ni malinterpretar la superioridad asignándole puestos de dirigentes convertidos en funcionarios, sino retomarla en la inaparente existencia de una creación espiritual tal vez «sin provecho».

5) no perder *jamás* de vista la *mediatez* esencial de toda dirección *espiritual*.

107 81

Sé desde hace años que con el trabajo de la educación para el saber me encuentro en el camino correcto, y tengo que rechazar que jóvenes que aún están verdes vengan a darme lecciones con ese necio parloteo sobre «el nuevo concepto de ciencia».

108

Hay que superar el error de creer que el trabajo *para* el pueblo y desde el pueblo no consiste más que en una ruidosa y afectada alharaca que finge activismo con organizaciones que quizá podrán ser importantes para los desarraigados urbanitas y hombres de hoy, pero que no deben endilgarle su forma al trabajo espiritual creador.

Arrastrar todo a lo público significa aniquilar toda existencia real.

Al fin y al cabo, todo esto no es más que un marxismo invertido, y en cuanto tal tanto resulta más peligroso, porque el engaño —el espiritual— queda ahora más solapado que nunca.

La fatídica opinión de que solo hay lucha donde se hace ruido y hay ajetreo y donde se maquinan intrigas.

82 109

Al fin y al cabo, mezclándonos en el hervidero de las maquinaciones e intrigas parecemos estar confesando que también nosotros tenemos primero que cambiar, siendo que, después de todo, justamente con semejante hacer apostasiamos de nosotros mismos y nos salimos de la verdadera tarea. Sin embargo, de esta manera queda la apariencia pública de que formamos parte de esa «reacción» que presta su apoyo, siendo que, pese a todo, es de forma completamente distinta como estamos en el meollo de los aconteceres de la existencia.

El valor para guardar la distancia no hay que desfigurarlo con las aparentes maquinaciones de una «intervención» ruidosa.

110

El poder del estudiantado, que hoy está organizado —pero que resulta huero—, lleva a que a los verdaderos «profesores» se los rebaje a ser peones tolerados, de quienes en algunos casos se echa mano porque siguen teniendo «el saber» —por el cual, como es evidente, hoy se entiende saber manejar «números» y «datos»—. La *altanería* de los estudiantes está justificada cuando alegan, frente a los antiguos, la seguridad de la dirección de sus impulsos propios y su voluntad de avance; pero resulta ridícula cuando se la
83 falsea en el sentido de que sea | también el *estudiantado* el que haya de construir el futuro mundo espiritual. Eso no podrá hacerlo *nunca*, no solo porque por el momento le falta el «saber» en el sentido de saber manejar las herramientas, sino porque, *esencialmente*, *no* está en la edad de la madurez creadora propia de una visión espiritual del mundo.

Opinar que su equipo actual bastará por sí mismo alguna vez para eso es un error, pues este equipo cae por completo en la órbita de lo anterior. Basta con comparar con qué «categorías» se piensa y se pregunta: el desamparo espiritual interior es tan grande como la petulancia. Y sin embargo, este apremio tan oscuro y que se ha impuesto de esta manera junto con todo lo anterior, tiene su necesidad y su significación históricas.

111

Por una vez tenemos que llegar hasta el fondo de las cotidianidades más extremas de lo cotidiano, haber estado en ellas para comprender de qué modo lo cotidiano, siendo la apariencia necesaria del ser, a

pesar de todo su aparente enajenamiento de lo ineludible (el tiempo), sin embargo permanece implicado en ello de la forma más íntima.

Por una vez tenemos que habernos *marchado* del todo hacia lo 84 comercial, hacia lo exclusivamente empresarial, para experimentar la remota soledad de la *obra* y para asumir del todo la contradictoriedad del ser y mantenernos en ella.

112

Un discurso de despedida (28 de abril de 1934).

Los «compañeros» han dado ya sus discursos de despedida, pero este «compañerismo» pertenece a un tiempo que ya ha pasado. En este momento yo quiero decir unas palabras como *camarada*.

Ustedes están a punto de empezar un nuevo comienzo.

Yo estoy al final de un *año de fracaso*.

Esto se percibe como una *oposición*:

ahí, la estimulante fuerza de lo desconocido venidero;

aquí, la carga paralizante de lo que ya ha sido.

Pero ambas cosas van juntas, son *lo mismo*: nuestra existencia actual, que tenemos que abordar con firmeza y con una visión tan sencilla como contundente, para rechazar tanto unas cándidas y crédulas esperanzas | que nos ciegan como ese destemple y malhu- 85 mor que no en menor medida nos hace ciegos.

Un año de fracaso sería un año perdido si el *fracaso* no fuera la forma suprema de la experiencia humana, gracias a la cual topamos con las fuerzas operantes universales en su despiadada capacidad de eficiencia, y con la que aprendemos a sentir el juego y la colocación de esas fuerzas.

Y entonces, la experiencia fundamental de este fracaso se la puede considerar en su conjunto así: la fuerza compacta y arraigada para la autoafirmación se *ha* disipado de la universidad alemana. Es verdad que había menguado en ella *hacía ya mucho tiempo*, pero es ahora cuando el vacío se ha puesto de manifiesto muy rápidamente y por todas partes:

la fuerza educativa se siente confusa;

la fuerza de la cosmovisión se ha atrofiado;

la fuerza para configurar el saber se ha volatilizado.

De aquí viene que la universidad tuviera que perder de la noche a la mañana su influencia y su posición en la vida pública del pueblo. Ahora —y así será hasta su final definitivo— lleva una | existencia 86 «obsoleta», y tiene la dudosa función de una institución que, dentro de ciertos límites, aún tiene que suministrar a los estudiantes, cuan rápidamente se pueda y sin demasiado esfuerzo, la materia de conocimiento necesaria para la práctica profesional.

Hoy ya ha venido a resultar indiferente si en una universidad los puestos de las facultades están «bien» o «mal» ocupados: eso solo puede considerarse ya una diferencia «cuantitativa». La frontera de la «calidad», de la idoneidad esencial, discurre por otro sitio.

Semejante destino de la universidad alemana no hay que lamentarlo. Mucho más fatídica sigue siendo otra cosa: que, ahora, un estudiantado que *supuestamente* irrumpe hacia delante, junto con un cuerpo docente hecho a imitación de ese estudiantado en su «organización» y su «postura», se alegran de tener el gobierno sobre el punto de entrega del saber especializado, representando el triste espectáculo de hacer pasar un edificio que se les ha adjudicado en suerte, y que está podrido de un extremo a otro, por una recia fortaleza conquistada.

87 El peligro no es la reacción, pues los supuestos | «revolucionarios» son *aún* más retrógrados, porque en aquello que resulta decisivo son más inexpertos y más ineptos que los «antiguos».

El peligro tampoco es el desinhibido celo a la hora de endilgarle desde fuera a la universidad todo tipo de tareas especiales imaginables e inimaginables —el parloteo sobre el paisaje en torno—, siendo que dentro todo está hueco.

El peligro sigue siendo que va surgiendo un enmascaramiento de la situación, a consecuencia del cual todos los planes y medidas se los ha trastocado de entrada convirtiéndolos en una falsedad, de modo que todo querer auténtico tiene que quedar fuera de los límites bastante restringidos de lo comprensible.

Solo queda una cosa: frente al enmascaramiento, mostrar lo real, y eso significa poner en obra la disolución... desde esa voluntad —que se está configurando— de lo completamente distinto.

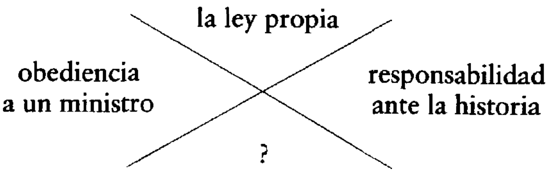
Lo triste no es este final, sino el enmascaramiento de su realidad.

113

El final del rectorado. 28 de abril de 1934. He puesto mi cargo a disposición, porque ya no me era posible asumir la responsabilidad.

¡Viva la mediocridad y el ruido!

88 114



Mi rectorado estuvo bajo el enorme error de que quise encomendarles encarecidamente y hacerles ver a mis «colegas» unas *cuestiones* de las que, para *su* bien... o para *su* mal, solo querían verse *excluidos*.

115

Seguir con el recóndito silenciamiento y en la reciedumbre,
manteniéndose distanciado y permaneciendo rígido,
ingresar de nuevo en la más íntima precariedad,
regresar al apremio de la lejana disposición.
El gran acontecimiento oculto:
la lejanía hacia todo lo actual.
La cercanía a la más íntima vocación del pueblo.
(Cf. pp. 97 *s*.).

116

El posibilitamiento de la existencia mediante la prestación de asistencia y en ella en cuanto que la consecución del campar del ser. (Cf. p. 49).

117

Relegar lo cotidiano más allá de lo ineludible de la «vocación» de la existencia, para, inaugurando el ser, hacer que descuelle todo ente y enardecer la voluntad.

118 90

Quienes hoy son muchos: los que tienen prisa y los que hacen ruido,
los activistas y los arribistas,
los embaucadores y los intérpretes.
Los que nos familiarizan con la menuda e insustancial excitación de la muchedumbre y con su inconsistente diversión. Quienes trajinan en lo turbio y se pasman con lo necio.

119

La suprema coerción de la tierra no se encuentra primero en lo cotidiano ni en la acción, sino ya en la fuerza creadora para preguntar y en el poder de un pueblo para configurar un mundo.

120

¿Fue necesario hacer el demencial salto a la ruidosa cotidianidad y a la fuerza de succión de sus maquinaciones, a su habitual inconsistencia y a su oculta liviandad, para que solo de esa manera se com-

prendiera del todo la necesidad única: hacerse totalmente solitario y ponerse a la altura de la obra?

121

¿A qué conduce si como lo real «se» considera solo lo *actual*, y si todo lo que va *contra* lo actual «se» lo hace pasar por «reacción»? Después de todo, igualmente podría ser también una «pro-ducción», es decir, un «conducir adelante».

91 122

Tiene que haber quienes opinen que la «comunidad del pueblo» es un sinónimo de la concordia —que de pura complacencia chasquea la lengua y castañetea con los dedos— de una mediocridad alelada cuyo ruido toman luego por obediencia y seguimiento.

123

Una prueba: a ver quién puede soportar la incesante degradación de todo lo inicial y original sin rebajarse por su parte; a ver quién puede quedarse mirando el vaciamiento y la superficialización de todo lo nuclear y denso sin convertirse en un maestro de la trivialidad.

124

La *verdad de una filosofía* se basa en la fuerza metafórica de su obra. Esta fuerza se mide en función del poder del refrenamiento que dispone sobre la sublevación a la que se ha hecho llamamiento, en función de la originalidad y la solidez del reenlazamiento —que nos hace despertar— con toda la precariedad liberada del campar de una existencia histórica. La enardeciente voluntad de preguntar tiene que irrumpir surgiendo de la obra.

Toda altitud de la prestación, todo rango de las pretensiones, tiene la propensión a hundirse. Este declive lo propicia todo ensan-
92 chamiento de la planicie. | Entonces es cuando surge el riesgo del completo allanamiento en el sentido de trivialidad, cuyo vacío ofrece la apariencia de ser la sencillez de la esencia. A esa esencia solo se la puede encontrar con vigorosos arranques en dirección hacia lo ineludible e inusitado.

125

Los hombres de hoy van dando tumbos en el vacío de la mera organización, y entonces —como mucho— van a la zaga buscando esa miserable *abundancia* de la que se figuran que podría ser suministrada posteriormente con tal de que se «mantenga» la «organización».

126

La *obra* de la realidad se separa de toda organización, y sobre todo de lo «orgánico». Pues esa obra surge gracias a que la voluntad creadora se expone justamente a la supremacía y a la abundancia de lo incontrolado, tratando de conservarlas *a ellas* en la ensambladura de la obra. La obra no elimina, sino que libera y capacita lo suprapoderoso. (Cf. arriba p. 23).

127

¡Ninguna apresurada adecuación a los tiempos!

128

El surgimiento de lo *posible*: ¿cómo puede «existir»? Pero ellos lo piensan a la inversa, que solo lo real es real, esos ciegos ruidosos, | 93
ebrios de la pequeña relevancia de sus maquinaciones.

¡Y de qué modo quedan completamente excluidos de la fuerza retemblante para soportar, como una vocación y un destino, la consonancia de la distancia entre lo posible y la realidad!

129

Sencillo, contundente y válido y mesurado.

130

En esta época que no solo tasa todo según su valor de uso, sino a la que también le gustaría ver que todo se adiestra exclusivamente para eso, hay que imponer la exigencia de que haya *un saber en unos hombres sapientes que por bien de ellos mismos estén ahí en un pueblo*. Lo cual, ciertamente, queda más lejos del «liberalismo» que aquella explotación de todo supuesto espíritu que lo acaba consumiendo. Pero como más fructíferamente planteamos esta exigencia es con una existencia así: justamente cuando no se logra que a uno lo «escuchen». De lo contrario, eso acabaría siendo una apetencia que tendría que ir en contra del auténtico sentido.

131

La demencia que está creciendo desmesuradamente: convertir lo esencial —en la medida en que aún sea comprensible siquiera un destello suyo— previamente en algo *común* y habitual para una sensatez *zafia* (llamada «carácter»), para que de este modo resulte válido.

Pero solo resulta válido si se lo mantiene establecido como lo remoto y lo arduo.

132

Ahora se pone de manifiesto que ya desde hace tiempo y aún para mucho tiempo vivimos en la época de los dioses que se marchan. ¿Experimentaremos en esta despedida su paso, y de esta manera su cercanía que nos conmueve y se nos escapa?

133

Un poder esperar —que está consolidado en sí mismo— a la venidera hambruna del espíritu, después de que nos han hecho pasar hambre cruelmente cebándonos con cáscaras vacías.

134

Obtener al dios con la lucha —preparándole su morada— en la existencia del poetizar y del pensar.

Solo así es como sucede la verdad: balanceándose como la solitaria altura de un bosque a lo largo de los valles de los hombres.

95 135

La penuria suprema de una época sin necesidades: dando tumbos después de haber olvidado la diferencia de ser, esa época se tiene a sí misma por segura y activa en el remedio de precariedades. De ahí la impaciencia con el poetizar y el pensar y la resistencia hacia todo lo que exige aguantar mientras se lleva algo hasta su resolución.

La adicción a las unilateralidades, el cobarde júbilo cuando cualquier cosa ha sido domesticada y encadenada y eliminada, la ceguera frente a la grandeza de lo inconcebido y sin ley, y la torpe aversión a aguantar esto distinto y más aún a alzarlo hasta la diferencia de ser y, sobre todo, a traspasarlo a la intimidad.

La violenta cobardía ante la diferencia de ser con la reglamentación de lo ente que lo malinterpreta falseándolo en su manejabilidad inmediata.

136

Los sapientes —y no los científicos— son quienes portan por sí mismos la existencia en cuanto tal, quienes la afianzan en sí para que resista las sacudidas de la verdad: solitarios, árboles enraizados en el fondo y cuya misión es alzarse sin más hacia el cielo y preservar del corrimiento el terreno con el entramado de sus raíces que perforan y aferran. (Cf. p. 99).

137 96

Si hay una verdad en eso del poder de la «raza» (del nativo), ¿tendrán entonces los alemanes la necesidad y el deber de perder su esencia histórica, de renunciar a ella y de organizarlo todo para que desaparezca? ¿O no tendrán que llevarla hasta su suprema y trágica resolución? En lugar de eso, lo que se hace es criar miopes desprevenidos que no tienen ni idea.

138

¿O la conmoción actual es solo la precursora de un viraje de vuelta completo y auténtico desde el fondo, un viraje de vuelta con el que se deshace el enredamiento en meros *envases*?

Todavía no hay una perseverante relación con la diferencia de ser que nos temple, nos sustente y nos estimule, sino solo el apañado redil de una enorme cantidad de envases, empaquetados, en los cuales todos patalean sintiéndose seguros y a gusto.

139

¿*Quiénes* somos? ¿Y *de quiénes* somos?

140

No decir *inmediatamente*, ni menos aún escribir *inmediatamente* «sobre» Heráclito, Kant, Hölderlin, Nietzsche; sino, en medio de un agradecimiento oculto, *transformarlos* en poder y en densidad. Y solo entonces —si es que se ha logrado hacer eso— resituarlos como completos extraños en lo grande que tienen de más propio. Pues de otro modo los hacemos partícipes de nuestras medias tintas.

141 97

Los primeros frutos, si verdaderamente lo son, son sacrificados y se los manda a las llamas. Pero no se los va pasando de uno a otro ni menos aún se paga por ellos ni se los promociona.

142

No hay manera de evitar el demencial *enredamiento* en las intrigas y maquinaciones, en lo irrefrenado y lo precipitado de lo presente y de su ajetreada cohesión.

No hay manera de evitar que saquen a rastras el secreto a eso que llaman la «cosmovisión» propia de la cotidianidad. Por eso aún se vuelve más necesaria la incontrolada precariedad de la naturaleza y de la lejanía histórica: no verse acometido por esos poderes, sino

solo «conocerlos». Y en esta precariedad se encierra la exclusión de la diferencia de ser, siendo esta exclusión a su vez el sepultamiento de la intimidad contradiciente del acontecer fundamental.

Pero aquel enredamiento aún se vuelve más indesenmarañable a causa de que permanece desconocido *en cuanto que tal*, es más, a causa de que se lo hace pasar por *proximidad a la vida*, cuyo manejo exige «carácter» y «cosmovisión». ¡Ojalá esto último fuera solo
98 la huida de la incapacidad propia a la hora de saber | y del asolamiento espiritual propio de una vanidosa pequeña burguesía!

Pero este enredamiento no hay que desenmarañarlo, sino que el dios exige que el acontecer fundamental, incrementándolo y exagerándolo aún más, se le oponga forzando a un hundimiento o a un viraje *completo* de vuelta. Pero tanto en un caso como en otro, con toda certeza cayendo víctima. Esperando *en silencio*, hay que meter en la existencia el preguntar sapiente, el pensar el acontecer fundamental haciendo mundo. (Cf. p. 89).

143

Del verdadero *saber* forma parte conocer sus límites esenciales. No acertar a conocer bien estos límites es un signo infalible tanto de una vanidad afectada y remilgada como de una bulliciosa incapacidad. Este no acertar a conocer bien tiene un *doble aspecto*: *primero*, es una exigencia *excesiva* al saber, en la medida en que se pretende que el saber tenga que pasar inmediatamente a eso que se da en llamar «praxis» y que encima tenga que ejercer esa praxis; y luego, una subestimación de su poderío interno, en la medida en que se renuncia al rigor más interno y más amplio —pero siempre abierto— del fundamentar y a la libre seriedad del preguntar.

99 Ahí no se acierta a conocer bien qué *está permitido que* sea; y aquí no se acierta a conocer bien qué *tiene que* ser.

Pero para conocer los límites, y encima los *propios*, se requiere la suprema superioridad de la existencia, es decir, la íntima adecuación para su rango y su constancia. (Cf. p. 95).

144

Las fuerzas solo apremian con todo su poder cuando la vocación se mantiene con toda osadía y como propia y cuando definitivamente se arriesga la resistencia. Pero entonces es también cuando la resistencia ha dejado atrás todo lo pendenciero y lo que *se limita* a reaccionar en contra.

145

Una «*organización*» no es el despliegue nuclear de nuevos gérmenes, sino el continuo *revestimiento* de todas las cosas y de todo lo nuclear que hay en ellas. Y sin embargo, a causa de la desmesura de lo masivo y de lo dado que nos ha llegado transmitido, la organización sigue siendo una necesidad en un caso de emergencia.

Tanto más original y resuelto tiene que ser el impulso contrario que la afirma y la tensión, si es que aún debe seguir siendo posible una historia y si es que aún debe poder impedirse un hundimiento organizado.

Aquello a cuya altura estamos fundamentalmente y que posee- 100
mos en su poderío es lo único con lo que podemos quedarnos cediéndolo en cuanto que algo que ha sido y haciendo que sobresalga ante nosotros como una cumbre descollante.

Estando en posesión del gran legado de la existencia griega, osamos con espíritu seguro el sobreimpulso para pasar a esa apertura de lo futuro que nos vincula libremente.

146

Uno o *es* filósofo —es decir, en calidad de inquiriente está expuesto a las sacudidas de la cercanía de los dioses— o no lo es. Pero incluso aunque lo *sea*, aún puede malinterpretarlo y vaciarlo todo, entre otras cosas, justamente por culpa de una erudición «filosófica». Pero también puede tener la vocación de portar de cumbre en cumbre la verdadera transmisión en forma de tradición de la filosofía, y de ir preparando el temblor del futuro con una obra suya a la que le han forzado los dioses.

147 101

Nada incompleto ni nada transmisor sirve ya: tenemos que retornar por completo a las sacudidas, volviendo a poner a prueba lo feroz *y* lo aprehensor y su intimidad. Pues también nuestra sobriedad se ha vuelto un vacío y un mero apretujamiento febril, así como nuestro apasionamiento ya no es más que la ebullición sin dirección ni espacio de unas aguas con poco fondo.

Tenemos que regresar por completo al acontecer fundamental, si es que hemos de conseguir con la lucha un verdadero ***hundimiento*** grande.

148

¿*Cultura*? El ordenamiento combativo de la existencia, expuesta a un dios e histórica, de un pueblo y de su destino. Pero la lucha es πόλεμος.

149

Lo único que nos *salva* aún es el *viraje de* vuelta hacia el campar aún no surgido (original) de la *verdad*, para, habiendo retornado desde ella, presagiar lo verdadero y depararle una entrada a través de nosotros: llevar a su resolución un comienzo no desplegado.

102 150

Resistir el vacío que se abre en lo inhóspito e insospechado. (No dejar que a uno le persuadan para renunciar a la nada con esas cháchara propias de la penosa seguridad de una perspicacia desarraigada).

Primero hay que llevar a su resolución un preguntar real, despreciando a aquellos vanidosos cambistas que se ofrecen a voz en grito para suministrar respuestas todo lo corrientes que sea posible, y que justifican de entrada las medias tintas que ellos arrojan al pueblo diciendo que todo está aún en fase de desarrollo.

151

Los muchos que hablan ahora «sobre» la raza y el arraigo al suelo pero que con cada palabra y con cada acción y omisión se burlan de ellos, demostrando que no solo no «tienen» nada de todo eso, sino que menos aún *son* en lo fundamental raciales y arraigados.

103 152

Se insulta al intelectualismo y se habla sin interrupción —solo que con conceptos muy eventuales y malos— «sobre» el pueblo, el Estado, la ciencia, el derecho, etc., sin considerar ni preguntar jamás si somos, pues, tan dueños de la existencia que podemos soportar a la larga esta última y pésima forma de destrozar algo a base de hablar sobre ello hasta el hastío. Sigue adelante el «positivismo», es decir, la inmediatez de la práctica del espíritu... solo que ahora se habla de «comunidad»... y a fuerza de tanta comunidad uno se trafulca. Pero así es como esos señores consiguen, más rápido de lo que jamás se permitieron soñar y con toda su ineptitud y su petulancia, sus cargos y sus dignidades. ¿Y ese *pueblo* del que tanto se comentaba? ¿Es decir, su más íntimo destino espiritual? Se lo rebajará a un encenagamiento y a una desolación como los alemanes jamás han conocido.

104 153

Esa «comunidad» a la que tanto se apela no es aún ninguna garantía de «verdad». También la «comunidad» puede extraviarse y perseverar más tiempo y más obstinadamente en el extravío que individuos sueltos. Opiniones populares, convicciones populares, pare-

ceres, solo porque imperen o porque les llegue el aire para abrirse paso, no son sin más el criterio de lo verdadero. Y precisamente con la exigencia de lo «comunitario» se vuelve *aún* más difícil no solo hallar los auténticos criterios y discernimientos, sino volverlos determinantes.

Pero para sentir todo el peso de la responsabilidad que se encierra en el «énfasis del principio comunitario» hay que ser muy consciente de las consecuencias que implica el carácter actual de las masas y su decadencia —no solo desde noviembre de 1919, sino que viene durando décadas—, sobre todo siendo que las referencias propias del saber son tan confusas y tan pueriles.

Cosas que desde hace mucho tiempo ya no pueden llegar a ser 105
para nosotros una cuestión las sacan hoy a subasta unos ineptos sin experiencia como si se tratara de los últimos descubrimientos, debatiéndolas hasta el hastío y propagándolas con una chabacanería insuperable.

154

La más auténtica comunidad no exonera al individuo particular, sino que exige de él una suprema autonomía del saber y de la persistencia, es decir, un saber y una persistencia desligados del «yo».

155

Se vocifera contra el «intelectualismo», llevando al mismo tiempo el tener conciencia y la artificiosidad del «saber» hasta el punto de que uno debe crear «a sabiendas» desde el «pueblo» y para el «pueblo».

¿Pero acaso se presagia algo de que con semejante destrucción organizada de la inmediatez de un crear que en sí mismo es misional se le están planteando a este unas exigencias desmesuradas, si es que no disparatadas? ¿Acaso somos *nosotros* tan ricos en lo creativo que podemos permitirnos esta conciencia organizada | y seme- 106
jante petulancia? ¿O todo esto no es más que el desenfreno de un prosaísmo adicto a gobernar?

156

No *arremeter* contra lo actual ni menos aún pretender refutarlo, sino, fundando algo venidero que ha sido dispuesto, poner lo anterior *en cuanto que tal*, es decir, en cuanto que habiendo sido, colocándolo así en el hundimiento creador.

157

La entrega superior y la gran soledad.

158

El nuevo «lema» es la «*ciencia*»: no para hablar sobre ella, sino para trabajar en lo «práctico». Ahora hacen como que no fue «uno», sino que solo fueron los «profesores» quienes de nuevo volvieron a «hablar» «acerca» de la ciencia. Pero este nuevo «lema» solo demuestra que antes se había comprendido tan poco qué era lo importante como ahora, cuando uno no puede esfumarse con la suficiente rapi-
107 dez marchándose a lo «práctico», | o cuando de una forma igualmente práctica se prepara el brebaje de la «enseñanza de la ciencia» que se «podrá necesitar» en el futuro. Pero aquella «praxis» y este «brebaje» están muy alejados de una *determinación* a cargo de ese acontecer del saber que porta nuestra existencia histórica y que tiene que llevar hasta el final su *ley propia*, *al margen* de lo que «sucedió» en 1933, y sobre todo en las universidades.

Se hace como si fuera *muy remota* la posibilidad de que, *definitivamente*, tengamos que apañárnoslas con que «la ciencia» se acabe después de haberse vertido del todo —que tengamos que apañárnoslas con un final suyo, tomando este final en un sentido *creador*—, desplazando la «ciencia», tal como la había habido hasta ahora, al ámbito de lo técnico y lo práctico y de aquello que *ya no es auténticamente* sapiencial. (Cf. p. 112). En lugar de eso, se asegura con benevolencia que también en el futuro se seguirá practicando la «ciencia», solo que, justamente, ya no tan «teóricamente». Ya no se tiene ni idea de que el saber —también el saber degradado— solo se lo puede «despachar» *sapiencialmente*, lo cual implica un nuevo preguntar, con nuevos límites y con una verdad *distinta*.

En lugar de seguir haciendo frases en un mundillo al que solo se le ha acicalado para darle aspecto contemporáneo pero que en el fondo ya está muerto, lo que hay que hacer es la *autoafirmación*, el
108 liberarse para los poderes esenciales. Es en ellos | donde el saber *en cuanto tal*, junto con su fundamento, tienen que acrisolarse de nuevo, incluyendo por tanto en la decisión a aquellos poderes mismos.

159

¿Adónde conduce el trabajo más serio, más arduo y más silenciado y recóndito del abrirse paso preguntando? A que guardemos silencio cada vez más, a que cada vez se acumule más lo provisional que hay que recorrer pero que siempre sigue siendo demasiado provisional, porque aún no se ha encontrado esa extrañeza enteramente sencilla para aquello que hay que decir muy por anticipado, aquello que inaugura el terreno, que hace salir por vez primera al aire y que tiende el puente del preguntar y del poder saber desde una existencia que se ha transformado para esto.

160

Quizá logremos volver a llevar nuestra existencia histórica a los bordes inmediatos de la zona preliminar del ámbito de poder de la filosofía.

Quien no haya podido apañárselas con el hecho de que la filosofía, por su propia esencia, es inadecuada a los tiempos, de que carece de repercusión y de todo provecho calculable, y de que queda bajo la apariencia necesaria de una impotencia inocua, | podrá son- 109
reírse de ella o increparla, pero que sepa que no sabe nada de ella. Pero justamente eso es lo que alguien así jamás podrá saber.

Toda «proximidad a la realidad» es vana mientras la seña de la diferencia de ser no la mantenga en la *lejanía*.

161

Hace una generación, los maestros de escuela se nutrían de los *Enigmas del mundo*[28] de Haeckel. Hoy se deleitan con «Krieck». Pero la única diferencia es que hoy la decadencia en el prosaísmo y en la vanidad aún está más consagrada, en que Haeckel aún «ofrecía» algo con su «ciencia», lo que ya no puede decirse de Krieck.

Ya no tenemos un mundo espiritual (cf. p. 111), solo escombros cuya procedencia es oscura, y una mentalidad de provecho para unos objetivos zafios dentro de los cuales se puede apilar en un montón cualquier cosa y de la manera más arbitraria. Así que lo próximo es crear un mundo espiritual, y en general un mundo de la existencia. Precisamente esto no es algo que se pueda llevar a cabo por encargo, sino solo por necesidad. Y para experimentar esta necesidad es necesario averiguar preguntando, que es la única manera como la verdad en cuanto tal se constituye de nuevo en espacio y en ensambladura.

162 110

«*Ciencias*»: lo que llamamos así ya no es ciencia, es decir, despliegue del saber y reenlazamiento con este, sino el evadirse con una ocupación atareada que incluso reporta «provechos», fluidos residuales que aún se recogen para ríos que tienen corriente propia, junto con aquello que la insensatez y la petulancia actuales aún pretenden configurar prestándole apoyo.

28. [E. Haeckel, *Die Welträthsel. Gemeinverständliche Studien über Monistische Philosophie*, Emil Strauß, Bonn, 1899].

163

Está despuntando una época en la que todos los poderes y los organismos, todas las tendencias y los criterios se están *fundiendo*, y todo depende de que creemos el verdadero fuego *original* y *el metal bien macizo* para la nueva refundición y de que ese metal lo licuemos en la existencia venidera.

Este *fuego* es la «verdad» en su campar original, y su incendio restallante, consumiente y purificador es el *preguntar*. Pero el metal y la solidez de la tierra es la *diferencia de ser*.

164

Un enseñar que sea científico, es decir, hacer aprender sabiendo... ¿qué? El continuo y sapiencial poder aprender desde una relación esencial con el ámbito respectivo del ser y con su correspondiente mundo, que representa para él su mundo circundante.

111 165

En la mayoría de los casos, y desde hace mucho tiempo, las «cátedras» se han convertido ya en sillones tomados de prestado. Ahora encima los acolchan y los disponen de tal modo que resulten accesibles de forma más cómoda.

166

Seguimos estando completamente fuera de los nuevos ámbitos de las grandes decisiones espirituales (cf. p. 109):

1) la confrontación con el *cristianismo* y con toda la *filosofía occidental* y una postura clara hacia ellos;

2) la confrontación con *Nietzsche*;

3) una relación con la *técnica* que sea creativa —y no solo organizativa—;

4) el nuevo mundo *europeo*;

5) el *mundo de la tierra* en cuanto tal.

El conjunto de estas cinco decisiones es la decisión *única* de la diferencia de ser, que por tanto es en sí misma, al mismo tiempo, la decisión respecto de toda la historia occidental.

Primero hay que *crear* el ámbito de la decisión.

112 167

Repetidamente me preguntan por qué no respondo a las calumnias del señor Krieck.

Respuesta: nunca pueden ser *adversarios* aquellos que con su banalidad y su vanidad no hacen más que revolver en todo lo que

alguna vez fue configurado y pensado, aquellos que no merecen otra cosa que desprecio. A un combate yo voy solo con un contrincante, no con fanfarrones de la mediocridad.

168

O bien las *ciencias* se han degradado a meras técnicas (ciencias naturales, medicina, en parte la ciencia jurídica), o bien, donde tal cosa no resulta fácilmente posible (con las ciencias del espíritu), impera una desangelada proliferación de bibliografía o una completa perplejidad a causa de la carencia de preguntas (también aquí en el «fondo», es decir, en la superficie, uno ha acabado con todo). Aunque hay también una historia previa y cosas similares, todo eso no son más que transferencias de posturas tradicionales a necesidades pasajeras y a materias que hasta ahora están menos elaboradas.

No existe ninguna postura esencial y original hacia el saber 113
que pudiera volver a definir en general la «ciencia» en cuanto a su «forma».

Pregunta: ¿es que acaso «la ciencia» siempre *tiene que* seguir «adelante»? (Cf. p. 107).

169

¿Por qué no se tiene el valor de ver a la universidad *tal como es*: como una mezcolanza de grupos de escuelas profesionales rejuntados por el secretariado?

Porque, en lo más íntimo, «uno» piensa «liberalmente», es decir, porque se embriaga engañosamente de un simulacro de *universitas*. Y eso lo hace porque «uno» tiene ahora el poder y algún día, por ciertas vías y en virtud de ciertos méritos «organizativos», uno se conseguirá un puesto en ese ámbito que es la «universidad», ese ámbito al que públicamente siempre se increpa pero al que recónditamente se aspira con ardor.

Y esto se puede confirmar luego en todo lo que tiene de penoso, en forma de una cosmovisión, con las miserables falsificaciones de un Baeumler[29], un Krieck y sus consortes.

¡Qué «reaccionario» es todo esto! Y cómo piensa ya en dirección al futuro | —en el sentido *que le dan ellos*— el seguro trabajo 114
de los jesuitas, quienes con los más modernos medios literarios presentan una «literatura» frente a la cual, algún día, ese llamamiento de «¡leed la prensa nacionalsocialista!» solo nos sonará cómico... su-

29. [Alfred Baeumler (1887-1968) fue un filósofo que trabajó para el nacionalsocialismo. En 1933 fue llamado para ocupar la recién creada cátedra de Filosofía y Pedagogía Política en la Universidad Friedrich-Wilhelm en Berlín].

poniendo que uno no se resuelva a ser también revolucionario de espíritu en lugar de falsear «políticamente» el espíritu.

170

«Ciencia»: va circulando la leyenda de que ella es *demasiado* «teórica» y de que a causa de ello fracasa con la realidad. ¡No! Ella es demasiado poco teórica, o incluso *no lo es en absoluto*, es decir, se ha vuelto prosaica y no ha hecho más que hacerse excesivamente real, y más que ninguna otra la ciencia política.

Americanismo de la probidad burguesa y de un entusiasmo mal entendido.

171

Filosofía: el apasionamiento del preguntar extremo en la sobriedad del decir que se pliega a lo dicho.

115 172

«*Federación masculina y ciencia*»[30]: una hoja de parra muy hábilmente apañada pero que, pese a todo, no cubre por completo la desnudez. *¡Federación masculina!*: eso significa una carencia completa de masculinidad en el espíritu; el apiñamiento y la promoción de aquellos que de otra manera se habrían quedado relegados, pero que ahora, pese a todo, tienen las expectativas de probar su fortuna en la «carrera universitaria», a la que constantemente se mira de reojo con lujuria (mientras se la increpa), para luego reducir «enérgicamente» todas las diferencias de rango a una cómoda mediocridad. ¿Pues para qué si no existen los campamentos? ¡Lo «eterno femenino» en esta federación masculina! Igual que ese dárselas de urbícola de gran ciudad en esta «sangre y suelo» de la pequeña burguesía.

173

La degradación «socialista», que ahora se ha vuelto usual, de todo lo superior y único: lo que no sirve a la comunidad del pueblo no vale nada. ¿Pero cómo? ¿Por qué vías se establece y en general se concibe
116 este servicio? ¿No significa | solapadamente; lo que cualquier oveja no puede tragarse enseguida y sin esfuerzo, y sobre todo lo que no *quiere* tragarse —en función de su hocico y su estómago—, justamente eso no está al servicio del pueblo?

30. [A. Baeumler, *Männerbund und Wissenschaft*, Junker und Dünnhaupt, Berlín, 1934].

Aquí se está preparando una subrepticia nivelación para reducirlo todo a un único nivel, y por tanto, al mismo tiempo, un arrastrar abajo y una banalización de la «planicie», siendo que, de todos modos, «la ciencia» ya es «democrática». Y, acaso, arrastrar encima a «la filosofía» a este «servicio al pueblo», al que por otra parte se le consiente y no se le consiente su cristianismo.

Del mismo modo, preguntar y enarbolar la dignidad de ser cuestionado se considera mero rezongamiento, un «no llegar nunca al resultado» (es decir, a verdades inmediatas y palmarias), es decir, algo superfluo y encima endeble. ¡Creemos respuestas! El entontecimiento se toma como «objetivo supremo», y la verdadera acción y la fuerza para el peligro se consideran un débil vacilar y un «limitarse» siempre a cavilar.

174 117

Junto a esta adicción al anquilosamiento en lo «normal», es decir, en lo mediocre y en lo que siempre es igual, en lo «vulgar», vienen luego *los que están esperando*:

La *Iglesia católica*: ella es la única que «es» cristianismo, siempre esforzándose en tener sus *enemigos* para medirse con ellos y así mantenerse despierta y fuerte.

Ella se toma a sus enemigos *en serio*, se mete dentro de ellos, aprende de ellos hasta llegar a negarse aparentemente a sí misma, manteniéndose así tan voluble y sagaz y volviéndose cada vez más experimentada y segura.

Esta discreta forma de sonsacar pausada y prudentemente al enemigo para aparentar que se obtiene de él el saber y las preguntas, proporciona al mismo tiempo el aspecto capcioso y propagandístico de una libertad espiritual para la confrontación, la apariencia de la modernidad respectiva, encareciendo toda esa sofística —que en el fondo se asienta tan rígidamente como siempre sobre una verdad terminada— de la forma respectivamente más bella dentro del círculo de aquello que en ese momento se aprecia y se desea.

175

Y junto a eso, aún los bruñidos renovadores del eterno ayer, que
exudan moralidad | y rezuman probidad y que se han quedado tran- 118
quilos una vez que el trono y el altar han vuelto a quedar seguros frente al comunismo, el cual, al fin y al cabo, más que nada había amenazado también las riquezas y los tejemanejes estamentales y corporativos. Ahora uno vuelve a representar el papel del hombre refinado y superior frente a los camaradas zafios, y para no llamar

ya demasiado la atención se tiene también «conciencia social». Por lo demás, bajo la máscara del guardián de la «ciencia» se lleva hasta el extremo la «indiferencia» y la barbarie espirituales. Aquí reina la máxima ignorancia y desprevención acerca de lo que está sucediendo.

176

Con el llamamiento a una «ciencia próxima a la vida» lo que en realidad se está haciendo es *configurar* a ciegas la universidad *como si fuera una escuela*, y con ello una destrucción de todo auténtico saber, un estrangulamiento de todo querer saber original y permanente y un aborto de todo intento de franquear el paso a la diferencia de ser espiritualmente.

119 177

En una época en la que al boxeador se le considera el gran hombre, honrándosele con los honores habituales, en la que la hombría puramente corporal en toda su brutalidad se considera heroísmo, en la que el paroxismo de las masas se lo hace pasar por comunidad, y a esta por el fundamento de todo... ¿qué espacio queda entonces para la «metafísica»?

178

¿Nos atreveremos otra vez a los dioses, y junto con ellos a la verdad del pueblo?

179

La «filosofía heideggeriana», si es que la hay, siempre la *defienden* solo los otros, es decir, la pisotean para hacerla compacta convirtiéndola en una posición y la patalean para derrumbarla a lo nulo.

180

La dificultad de la situación actual de la filosofía no consiste en que, con un gran querer y obrar, no salga adelante en cuestiones esenciales, sino en que la miseria del opinar es tan grande que resulta
120 difícil | decir en qué consiste en realidad esta miseria.

181

Están esperando a que salga el segundo volumen de *Ser y tiempo*. Yo estoy esperando a que esa espera cese y a que primero se confronten con el primer volumen.

182

La confusión de la situación «espiritual» consiste en que ella no permite que aflore su precariedad más propia, en que en su aparente fortaleza es tan débil que teme la precariedad en lugar de festejarla.

En lugar de eso, se exige un cristianismo positivo... o se lo admite, a causa del Concordato y de la perplejidad general y de la necesidad de una cierta «moralidad». Junto a eso —junto a estas doctrinas— están los demasiado apresurados, que hacen de la «fe» un movimiento. Finalmente aquellos que mezclan un alemanismo turbio con un cristianismo aún más aguado. Por último, algunos que se configuran una posición a partir de la mera la falta de Dios. Y para acabar, la mayoría... los meramente indiferentes que se quedan mirando todo eso y aguardan a aquello a lo que algún día puedan «sumarse».

Si todo esto no es una huida de los dioses, si todo esto no es prosaísmo, entonces no sé qué puede ser. ¡No es de extrañar la carencia de todo arte!

183 121

La *frivolidad* de las posturas, que siempre se las elabora demasiado fácilmente:

1) Se echa de menos el «*espíritu*» en el nacionalsocialismo y se teme y se lamenta su destrucción. Sí, ¿pero qué se entiende ahí por «espíritu»? Alguna turbia apelación a algo anterior que en su época tuvo vigencia. Este turbio echar de menos y este débil apelar asumen la apariencia de lo superior y lo más elevado... y sin embargo no son capaces de crear nada. Se es frívolo con lo que está sucediendo y con lo que «debe» ser «debido», elaborándoselo con demasiada facilidad. Y con semejante frivolidad también siempre se vuelve a tener fácilmente y en todo momento un apoyo y un alimento para que uno se emplee continuadamente en semejante quehacer.

2) *Uno se limita a defender algo anterior*, asimilándolo a lo que está sucediendo. Se practica una astuta intermediación y transmisión que incluso tiene el aspecto de una construcción, pero que sin embargo no es ningún arriesgarse. No se toma en serio una *transformación* real. Uno se empecina en aquello que, encima, *uno no ha creado por sí mismo*, sino que se ha limitado a asumir. Uno no está en la situación de aquellos que quieren crear lo venidero.

Con la frivolidad va unida la *liviandad de ánimo*.

En lugar de afrontar realmente la precariedad existente, lo único que impera es el fastidio y la indignación moral de aquellos a 122

quienes han inhabilitado, y el conformismo estrecho, sin fricciones y ajetreado de aquellos a quienes han habilitado.

Y sin embargo, en todo esto que la superficialidad [?] y lo irreversiblemente propio de las masas tienen de adverso y mezquino se está realizando una transformación. Sin embargo, esta transformación solo cabe tomarla como necesaria, pero no como suficiente, pues de lo contrario se queda en un cómputo de éxitos que nos va cegando cada vez más.

184

El *catolicismo alemán* está empezando ahora a apoderarse a su manera del mundo espiritual del idealismo alemán —de Kierkegaard y de Nietzsche—, y a transformárselo a su manera, adecuándoselo a sí mismo con los medios lúcidos y fijos de su tradición. A su modo está asumiendo una tradición esencial y fuerte, creándose con ello por anticipado una nueva «posición» espiritual, mientras que en el nacionalsocialismo se corre el peligro de desvincularse de la gran tradición a base de insistir en lo distinto y lo nuevo, y de extraviarse en lo desmañado e inacabado.

Pero cuando en virtud del Concordato se rehúsa a la lucha contra la Iglesia católica, no se ve el ascenso del | catolicismo como un poder «secularizante» que en cierto modo es consciente de sí mismo... y que fácilmente se alía con los restantes poderes.

123

Carece de sentido luchar contra la Iglesia sin que surja un poder contra ella pero del mismo tipo. Pero combatir el catolicismo como ese centro que se ha transformado pasándose a lo *espiritual* y lo político, junto con todo el firme entramado interior de su «organización» reforzadamente eclesiástica, es una exigencia fundamental. Pero esta lucha requiere primero una correspondiente posición de partida y un saber lúcido de la situación.

185

Saber y «*especialización*». Pregunta: ¿*cómo* hay que realizarlos y mantenerlos?

1) como un aislamiento retirado y apartado que se justifica posteriormente mediante un éxito, *o*:

2) como la responsabilidad de un trabajo esencial que por sí mismo sabe de su esencialidad y que, desde ahí, se ha elevado a la existencia desembocando en ella.

1) es escapatoria y huida; 2) es acometida y aguante.

186

Saber como auténtica maniobrabilidad para virar de vuelta al actuar: no ir corriendo detrás de la proximidad a la vida ni el ir merodeando en ella como una confirmación de todo lo mediocre e inmediato y de sus necesidades.

187

Maestros de escuela embrutecidos, técnicos sin puesto y pequeños burgueses trasladados como los custodios del «pueblo», como aquellos que han de asentar los criterios.

188

En el futuro será esencial para nosotros que preparemos una seguridad original en la elección y la decisión referentes a lo que hemos sido. No se trata solo de que no podemos conservar de igual modo todas y cada una de las cosas... ya solo a causa de la fuerza para contenerlas y expresarlas. Lo que hay que decidir es la asunción y la realización de lo que hemos sido en aquello que se nos ha encomendado: es esto lo que acuña lo que aportamos, despertándolo así en su poder que determina anticipándose.

189

Si en aquello que se llama «universidad» hubiera aún una seguridad y una fe originales del espíritu, entonces esa «universidad», en | unos tiempos como estos, tendría que volver a llamear y a con- 125
sumirse en una transformación. En lugar de eso, lo único que hay es la preocupación de que el anquilosamiento pudiera verse molestado.

190

Se dice que el nacionalsocialismo no se ha constituido gracias a pensamientos sino gracias a la acción. Concedámoslo. ¿Se sigue de ahí entonces que el pensar resulta degradado y que se vuelve sospechoso? ¿O lo que se sigue de ahí es lo contrario, que a causa de ello sea entonces cuando el pensamiento tiene que acrecentarse más que nunca con una grandeza y una seguridad inusitadas?

191

¡Qué retrógrada y «liberal» es la «filosofía» presuntamente nueva! La cuestionable tendencia «antropológica», que en *Ser y tiempo* había quedado superada en lo fundamental, simplemente se la asume y se la rellena de un contenido distinto: el contenido del pueblo y de la raza.

192

La creciente falsificación de aquello que es un combate, y encima un combate «espiritual».

126 193

¿Qué es *adecuado al pueblo*? ¿Decirle al pueblo —es decir, a los muchos y cotidianos— lo que él quiere oír y lo que le reporta provecho?

En verdad que hay lo adecuado al pueblo, cuya adecuación esencial consiste justamente en que no se presenta al pueblo, es más, que jamás puede ni debe serle presentado.

La equivocidad de la «adecuación» resulta fatídica. El pueblo no es criterio, sino que quedando él mismo bajo su criterio y siendo adecuado a *este* es como todo tiene que resultar esencial, siendo solo así como un pueblo *se constituye*.

Si como adecuación al pueblo, es decir, como adecuación a la medida a la que el pueblo está sometido, se supone la *popularidad*, y si esta significa compenetración con el pueblo, y si esta se concibe a su vez como camaradería de los mediocres y en el común ejercicio de la degradación de todo lo que es grande y único, entonces todo ha desembocado en la falsedad y la malignidad.

127 194

Una forma de hablar habitual sobre obras escritas que se supone que es una objeción: «*surgida solo en el escritorio*». Bien. Pero la pregunta sigue siendo *quién* está sentado al escritorio, si un pensador o un mero escribiente. Al fin y al cabo, cuando este último abandona el escritorio y se dirige a eso que se da en llamar comunidad en el combate, en la cual consiste el «discutir», no por eso el escribiente se ha convertido ya en un pensador, sino como mucho en un vociferador. Esta cutre falsificación del escritorio tomándolo como una objeción podrá resultar fatídica algún día.

195

Raza: eso que no representa más que *una* condición necesaria de la existencia histórica (que consiste a su vez en haber sido arrojado) entre otras y que solo encuentra una expresión mediata, no solo se lo falsea como si fuera la condición única y suficiente, sino que al mismo tiempo se lo convierte en aquello *acerca de lo cual* se habla. El «intelectualismo» de esta postura consiste en la incapacidad de discernir entre una educación racial y el teorizar acerca de la raza. Lo que no es más que *una* condición se lo magnifica convirtiéndolo en lo incondicional.

196 128

«*El* pueblo»: ¿qué se quiere decir con eso? ¿Se le supone a esta palabra la noción de quienes son demasiados y forzosamente mediocres y que son fáciles de contentar, pretextando al mismo tiempo que lo que se quiere significar es el destino histórico de las supremas posibilidades del conjunto de un pueblo histórico? Lo que vale para esto no vale para aquello, y viceversa.

La «popularidad» de lo supremo y esencial no le sirve de nada al «pueblo», mientras que perjudica a lo que es esencial y supremo.

¿Qué es entonces lo que se pretende con semejante falsificación?

197

Maestro: quien quiere enseñar *tiene que poder aprender*:

1) aprender a saber cada vez más profundamente lo esencial;

2) aprender a guardar silencio acerca de aquello que en realidad hay que enseñar;

3) aprender a preservar la apacible superioridad de lo modélico, sin desviarse a una falsa camaradería.

198 129

En qué medida el nacionalsocialismo jamás puede ser principio de una filosofía, sino que siempre tiene que limitarse a ser puesto bajo la filosofía, siendo esta principio.

En qué medida, por el contrario, el nacionalsocialismo muy bien puede asumir determinadas posturas, consiguiendo así por su parte una nueva postura fundamental hacia la diferencia de ser.

Pero esto último también únicamente bajo *el* presupuesto de que el nacionalsocialismo se perciba a sí mismo en sus límites, es decir, de que comprenda que solo es verdadero si es capaz y está en condiciones de franquear y preparar una verdad original.

199

Hay una triple postura hacia la «ciencia»:

1) La «nueva» ciencia no es otra cosa que una forma de apoyar las ciencias dadas dejándolas preparadas para amoldarlas a los intereses del pueblo. Con eso se pierde el último resto de rigor y de meditación, y todo se hunde en la llaneza —retocada a gusto del pueblo— del más desangelado pragmatismo americano.

2) Se mantiene la «ciencia» anterior, y se recurre a indicar la in- 130
eludibilidad y la necesidad técnicas para conservar el prestigio cultural. En el fondo, la gran *indiferencia* desde hace décadas. La filosofía es sospechosa.

3) Todo se pone en cuestión: replicando con preguntas sobre la ciencia se regresa a la esencia del saber y de la verdad. Lo que importa no es el provecho inmediato, ni tampoco la mera conservación de algo anterior, sino la preparación de un tránsito.

La decisión sobre la ciencia en la existencia es al mismo tiempo la pregunta acerca de qué pueda ser una «cosmovisión», de si puede ser en general algo primero y último.

131 200

«*Ciencia política*»: empezar la casa por el tejado.

Si las ciencias fueran verdaderamente ciencias, entonces serían «políticas» en un sentido auténtico y no sería necesario imponerles este objetivo. En la actualidad se hace así en lo externo, de una forma convulsivamente popular y racial.

Y sin embargo eso resulta sumamente apolítico, pues lo que esta práctica ha *ocasionado* ya en política exterior —y no solo en lo referente a los emigrantes— es algo que no se puede calcular; y en política interior ha conducido a un *abandono y desamparo* y a un *adiestramiento para la irreverencia* y a un cultivo selectivo de los mediocres.

201

Ahora constantemente nos dedicamos a *gastar repartiendo*. Siguiendo la exigencia de «¡todo para el pueblo!», lo que hasta ahora se había conseguido y conservado se distribuye ahora entre el pueblo. Eso está bien.

Pero... en ninguna parte se lo vuelve de nuevo a recopilar, a ahorrar, a re*cargar*, a trabajar para *ascenderlo*.

132 Tampoco se piensa de ningún modo en que tiene que haber organismos y posibilidades —y precisamente aquí— para una nueva ganancia, es decir, para un nuevo buscar e investigar. Ahora solo se aprovecha remodelándolo el trabajo de tres generaciones, pero algún día *eso* se acabará, y lo único que entonces entrará a competir será lo puramente *cuantitativo*: quien pueda trabajar en mayor número de instituciones y organizar hasta el infinito aplicaciones experimentales... y así en todo.

¡Qué pasará entonces, cuando todo se haya entregado hacia abajo! Pues *hay* un abajo, a pesar de y en toda comunidad del pueblo.

Todo hacia abajo y nada hacia arriba: solo sospechar y volver despreciable.

¿Qué pasará entonces con los criterios?

202 133

¿Qué caminos hay que seguir? ¿Acaso se cree que, por ejemplo, cuando la precariedad de la existencia le fuerza a un auténtico artista, entonces este crea desde otras condiciones que no sean las de su pueblo, precisamente y solo porque es un auténtico artista? Así que de nada sirve hablar y comportarse como hace el pueblo mientras que al mismo tiempo se degrada «el arte» al nivel de diversión popular y también al nivel de formación de las capas sociales inferiores.

Sino que es necesario un *saber real* acerca del gran arte y de sus exigencias y condiciones artísticas. Solo así se puede poner en juego un arte que se pueda saber y que sustente, y sobre todo solo así se lo puede experimentar como una *necesidad*. ¿Pero qué sucede si se lo banaliza y se lo hace inocuo como algo obvio y como adiestramiento político, y si resultando gravoso como algo que no se es capaz de manejarlo ya no es nada que exija una configuración?

203 134

La universidad se está convirtiendo en una escuela profesional. Todo desemboca en ello, pues:

1) a la universidad le falta incluso la fuerza metafísica interior de un unitario querer saber desde el cual se afirme *originalmente* a sí misma como legisladora;

2) la adicción al mero aplicar y hacer deleitable es tan grande que este quehacer es ya el único que se considera un «servicio al pueblo»;

3) la consecuencia de aquel vacío y de este mero vaciamiento tiene que ser que este organismo se convierta definitivamente en aquello que, en el fondo, ya es;

4) seguiría quedando la pregunta de si todavía existe la posibilidad de una congregación determinante de «investigadores» en cuanto tales, es decir, que no solo «investiguen», sino que *quieran saber*;

5) pero finalmente, ¿qué puede surgir ahí | cuando *los reclutas* 135
y sus demagogos sean los únicos que dispongan acerca de qué aspecto hayan de tener los capitanes, o incluso que estos ya no deba haberlos?

Uno aún podría pensar: ¿para qué darle vueltas a todo esto? Mejor dejarlo correr, de todos modos se destruirá a sí mismo. Cierto, pero *también* hay que pensar esto otro: meramente discurriendo hasta el final jamás ha venido nada distinto, ni tampoco, y menos que nada, su superación.

204

¿Autoanálisis? No. Meditación sobre la obra.

¿En qué medida se está aún en una mala autoobservación y comentario de las «condiciones» —condiciones casuales— de la existencia, sin darse a sí mismo la sacudida que nos lanza a la diferencia de ser? Pero esta sacudida solo hay que dársela en virtud de un gran impulso en una precariedad palmaria.

136 205

Todo se vuelve «doctrina» y «punto de vista» y se paraliza y se deseca, el saber ya no se vuelve postura ni menos aún la postura se vuelve un arriesgarse y un sopesar. ¿A qué se debe esto? A una probidad empequeñecida y al desconocimiento de lo grande.

La arrogancia que habla bien fuerte y la íntima precariedad del objetivo.

206

El nacionalsocialismo es un *principio barbárico*. Esto es lo esencial suyo y su posible grandeza. El peligro no es él mismo, sino que se lo banalice convirtiéndolo en una inocua predicación sobre lo verdadero, lo bueno y lo bello (como en un curso nocturno de formación). Y que aquellos que pretenden hacer la filosofía del nacionalsocialismo no pongan para ello nada más que la «lógica» tradicional del pensamiento común y de la ciencia exacta, en lugar de comprender que es justamente ahora cuando la «lógica» viene de nuevo a la precariedad y a la necesidad y cuando tiene que surgir de nuevo.

137 207

Recientemente me preguntaron quién es Baeumler. Respuesta: un profesor «filosóficamente» astuto y hábil, un *Klages* puesto boca abajo. Por lo demás, un neokantianismo recalentado con nacionalsocialismo. En este caso está permitido hacer este tipo de designaciones con lemas y tópicos, porque un auténtico filosofar no lo hay ahí, sino solo un juego con «posiciones» retomadas y que, como todo «dualismo», es inatacable, pues según este principio todo es fácil de definir: si no es esto, entonces es lo otro. Y uno se queda contento. Además, ya se ha hecho carrera.

208

Una época de transición: parece que eso no sea «gran cosa». Pero épocas así son las únicas que resultan históricamente decisivas. En ellas tiene que ser dominado aquello que gobierna. *Estar en el meollo del asunto y sin embargo más allá de él*: lo que *únicamente* es «nuevo» sigue siendo tan estéril como lo que meramente ya es «viejo».

209 138

¡El *pueblo*! Aquí está lo decisivo, aquello a cuyo servicio debe ponerse todo.

El pueblo. Bien. ¿Pero *para qué* el pueblo?

¿Y *por qué* el pueblo?

¿No es más que una gigantesca medusa revolviéndose por el universo para luego, cuando haya tenido bastante de revolverse, ser arrastrada al borde de la nada?

¿O es solo *aquí* donde comienza lo auténtico?

Para qué el pueblo.

¿Y *dónde* está el pueblo?

210

¡Pueblo sin espacio! En efecto. Sin mundo esencial y sin verdad que campe, dentro de los cuales pueda magnificarse para solo así ser sí mismo. (Cf. semestre de verano de 1934[31]).

Pero no acaso «cultura». Al fin y al cabo, eso no es más que la hechura de algo anterior.

Eso es algo que se mantiene fijo: sus valores, que se realizan a la 139
manera del pueblo.

Desde el fondo más profundo, tenemos que crecer saliéndonos de la «cultura» hacia un espacio esencial.

La cultura es una configuración que ya no tiene nada que hacer en el «ser ahí».

Eso solo es posible donde hay «yo» y sociedad, donde hay «conciencia» y *sujetos* y *personalidades.*

211

En la historia, lo verdaderamente *permanente* es lo único e irrepetible, lo que es necesario por una vez. Lo que aún puede «*repetirse*» en un sentido externo no se *mantiene*, sino que oscila y no tiene ninguna necesidad invulnerable. Distinto de esto es repetir lo único, es decir, llevar a cabo su necesidad propia, pero no acaso calcularla.

212 140

¿Por qué el nacionalsocialismo, en su forma actual, casi ni siquiera llega a ser una «cosmovisión»? ¿Y por qué en la medida en que se empecine en esta «forma» jamás llegará a ser ninguna?:

31. [M. Heidegger, *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache* (GA 38), ed. de G. Seubold, Fráncfort M., 1998, pp. 30 ss.].

Porque conoce mal la condición fundamental de toda «visión» —de todo mirar y ver—; y conociéndola mal, no se esfuerza por ella, es más, por miedo a su propia valentía aborta cuanto tiende a ella.

No se da cuenta de que todo lo cercano y real solo puede verse y avistarse desde lo distante.

De que es necesario el máximo distanciamiento del «ser ahí», y de que ese distanciamiento constituye la auténtica fundamentación suya.

Solo desde un distanciamiento máximo se puede regresar a lo cercano.

Lo *visto* solo se vuelve visible desde la lejanía. Y solo así, con *semejante* ver, se hace *mundo*.

141 213

Si los escribientes y vocingleros atolondrados que hoy, con ademán «combativo», van por ahí alardeando con el tópico del «nihilismo» pudieran saber *cuán* nihilistas son ellos, tendrían que asustarse de sí mismos. Pero por suerte son demasiado tontos y cobardes como para saber eso.

214

Lo que hay hoy:

1) los meros vocingleros (ineptos totales);

2) los que solo están vueltos hacia atrás (quienes están empecinados en lo que para ellos es anterior... por el mero hecho de que es anterior);

3) los promediados (que negocian y se las apañan con ambos y que eluden toda decisión, siendo en realidad los *peores*, porque quedan bajo la apariencia de lo «auténtico»);

4) los escasos (que saben y actúan desde el origen, pero a quienes justamente por eso se les odia; que se dan cuenta, pero a quienes casi nunca se les reconoce ni se los hace intervenir);

142 5) los indiferentes (estos son la mayoría, que aguantan con todo y con todos, según el caso, y que se dejan comprar baratos).

215

Entre tanto no ha habido ningún cambio en el modo de pensar esas preguntas a las que estoy encadenado. Solo que las malinterpretaciones y sus posibilidades son ahora distintas, así como los procedimientos para mantener apartado de sí un preguntar peligroso (peligroso para la «tranquilidad»).

216

El servicio al pueblo. Siempre tienen que ser aquellos pocos quienes sepan y puedan saber, por ejemplo, qué es lo que sucede en la obra de Kant y, *por eso*, qué habrá de suceder en el futuro. Estos sapientes deben permanecer sin llamar la atención. Ya es suficiente con que se les deje la posibilidad de seguir transmitiendo por herencia lo heredado. | No deben hacer ningún ruido en torno de sí. 143
Como si no pudiera ser de otro modo, portan algo así como la roca primitiva de la que está hecha la existencia del pueblo.

217

El parloteo sobre la «totalidad»:

1) para disimular el objetivo, es decir, la falta de objetivos y la endeblez a la hora de plantear objetivos;

2) para negar a los individuos y a quienes son únicos en su necesidad;

3) para confundir acerca de que, en el fondo, son pese a todo los individuos quienes determinan la realización de lo esencial.

218

Va circulando el cuento de que es justamente ahora cuando se acaba de superar la «edad media» y cuando ella ha llegado a su fin. Yo pienso que está comenzando una edad media: la de un ateísmo desconcertado, infructuoso y sin un Aristóteles, para asumir al cual faltaría incluso todo rastro de fuerza.

219 144

«*La autoafirmación de la universidad alemana*» o «*Pequeño interludio de un gran error*».

Pues desde hace décadas se ha venido preparando lo que quiere llegar a su objetivo:

Las ciencias naturales se están tecnificando por completo.

Las ciencias del espíritu se están transformando en los instrumentos políticos de una cosmovisión.

La *ciencia* jurídica resulta superflua.

La medicina, incluso la biológica, se está convirtiendo en técnica.

La teología se está volviendo absurda.

¿Y la universidad? Ni siquiera es ya una mala hoja de parra para cubrir la desnudez de esta dispersión incesante. Una triste ocasión para unos presuntuosos que se las dan de importantes pero que han llegado demasiado tarde.

En resumidas cuentas, todo aquello que ni siquiera merece esta meditación.

[ÍNDICE DE NOCIONES]

REFLEXIONES IV

Del «ser ahí» y del ser

La pregunta y el atrevimiento:

¡Sé... lo ente!

Poder poseer ambas cosas a la vez:
el sufrimiento y el ser arrojados de vuelta,
juntamente
con la fuerza del auge y de la transfiguración.
Eso solo podemos presagiarlo
como la gracia del crear.
Todo otro «trabajar» no es más que un
preludio.

1934/1935 (cf. pp. *15 s.*)

Pocas cosas son sencillamente grandes
y sobriamente rigurosas desde hace mucho tiempo.

Estar a punto de abrirle un cauce *en el concepto*
a la diferencia de ser.

Preservar lo oscuro
desde lo claro.

No me gusta forzar la respuesta,
siempre tengo que limitarme a circundar la pregunta.

1

Hacer que el mundo vuelva a irradiarse como mundo significa atreverse de nuevo con los dioses.

Pero este atrevimiento tiene que silenciarse como riesgo, y previamente tiene que enmudecer durante mucho tiempo «acerca» de los dioses: hacer que eso se irradie como mundo es algo que simplemente hay que hacer como un acto violento.

Pero, en el segundo comienzo, este hacer tiene que ser un entrar a vibrar —desmantelando, preguntando y pensando— en el decir concipiente, tomándolo a este, a su vez, como la irrupción y la erupción que se ponen en el lenguaje: la disposición que funda el ahí. Todo esto en un acto simple y contundente, desconcertante y recóndito.

Poder renunciar a mucho de lo que es decible: un decir silenciado y recóndito que hace que guarde silencio eso que dormita sin ser todavía mundo.

El segundo comienzo en la *cercanía a la cumbre* del primero.

2 2

El *segundo* comienzo: «segundo» como meramente enumerado y alineado externamente. Pero este número ordinal solo lo tomamos aquí para encubrir esa referencia histórica que para nosotros, que estamos comenzando, tiene que seguir siendo necesariamente un secreto, aunque no como secreto meramente dado, sino como origen del acto violento.

3

Se fundamenta la pregunta.
Se despliega la pregunta.
Se realiza la pregunta.
El concepto entra a acometer.
} El proceso.

4

Todavía estamos demasiado avanzados en el habernos marchado y estar fuera;

todavía somos demasiado jóvenes y no estamos lo bastante ejercitados para lo antiguo y para el servicio de los dioses.

5

Preparar el segundo comienzo —de más no somos capaces— volviendo a recoger el primer comienzo una vez que tuvo que extraviarse enseguida.

6

El segundo comienzo tiene *conjuntamente* al primero en el contorno de la determinación que para él representa haber sido arrojado, es decir, al mismo tiempo dentro del contorno de su velamiento y su distorsionamiento históricos, y sobre todo, dentro del contorno del estrangulamiento de su carácter de comienzo.

3 7

El «mundo» está desquiciado. Ha dejado de ser un mundo, o diciéndolo más verazmente: jamás fue un mundo. Todavía estamos en su preparación.

8

Habiendo perdido a los dioses, hemos perdido también el mundo. Primero tiene que haberse erigido el mundo en su diferencia, para proporcionarles espacio a los dioses *dentro* de este trabajo. Pero esta apertura del mundo no puede partir del hombre presente ni ser realizada por él, sino solo de modo que aquello que en el fondo fundamenta y dispone la apertura del mundo sea primero conquistado por sí mismo para el «*ser ahí*» y para la devolución del hombre a él.

9

La nueva posición del «ahí» solo puede conquistarse en un apostadero perdido, donde no llega ninguna resonancia ni ninguna palabra de aliento por parte de lo que había hasta ahora y resultaba habitual. (Cf. p. 38).

10

El mundo como capacitación del «ahí»: este es el tiempo refrenado, sin evasión a una eternidad vacía. Pero para conseguir un refrenamiento en orden a detenerlo, primero es necesario que el tiempo en su resquebrajamiento se convierta en un aflujo.

4 11

El mundo sobrecapacita la diferencia de ser, pero solo para llegar a ser víctima suya, pues él mismo nunca llega a comparecer.

El mundo se irradia como mundo para que la diferencia de ser campe, y eso para que lo ente sea (con esa diferencia que reporta el que se sea). (Este es el acontecimiento).

La irradiación del mundo como mundo sucede con ese poder de la administración que hace mundo, ese poder que inaugura y dispone: en eso consiste el prestar asistencia.

Ese es el modo fundamental según el cual y en el cual el «ahí» *es*.

12

Mostrar cuán grande y esencial es la plena extrañeza de estas referencias en su sencillez. Y con ello:

crear lo que el segundo comienzo tiene de incoativo; el rigor único, el poder de la sencillez; cómo, desde la procedencia del comienzo, el albor se vuelve solitario; el construir y el decir que expugnan.

13

Más se irradia el mundo como mundo que lo ente es.

14

¡*Espacio*! ¿«*Dónde*» está el «ahí», de modo que él mismo sea el fundamento del «dónde»? (Cf. p. 38).

15

¿Quién fue el que lanzó este arriesgado intento?

16 *5*

El *mundo* no es un manto ni una delimitación que se traza por fuera, pero tampoco es el alma ni una interioridad, sino el centro vibrante del «ahí», el cual, una vez fundado, *está* en la capción y la juntura del tiempo.

17

No huir del comienzo, sino resolverse a él: esto fuerza al segundo comienzo, el cual es una transformación en virtud de aquello a lo que se ha renunciado a escondidas.

18

La *filosofía* consiste en ir construyendo en la diferencia del ser, y en ir diciendo mientras se construye con la edificación del mundo como concepto.

Pero el concepto es la acometida que anticipa y el adversario del actuar.

19

Cómo rueda todo hoy sobre la tierra tan en primer plano: ignorante y desprevenido, como velado a sus espaldas y apartándolo todo.

20

El *mundo* como el fundamento abisal y como fundación del fondo sin medida. Siendo una irrupción arriesgada que se enemista rompiendo el contacto con lo ente (resquebrajamiento), la existencia es *inhumana.*

6 21

Primero, el mundo tiene que campar en cuanto tal como resquebrajamiento del «ahí», pues solo así se depara la hora de lo súbito que tiene la inaveriguable *superación del precipicio*: la sacudida que nos aparta arrastrándonos a la cercanía de los dioses.

22

El *segundo* comienzo en su lucha contra el primero. Se trata, *primero*, de la transformación original de la φύσις, del λόγος y de la percepción, es decir, de fundamentar la ἀλήθεια.

Luego, se trata de la destrucción de la ἰδέα, la οὐσία, el *«a priori»* y la trascendencia (considerándolos desde una fundamentación a cargo del pensamiento).

23

Esta transformación destructiva («destrucción») tiene que ir por delante de toda otra confrontación con lo cristiano y lo moderno y con el primer «final», pero también con el gran interludio (de Kierkegaard a Nietzsche), porque aquí todo está arraigado.

24

El concepto de mundo: un preguntar que se lleva hasta su límite ahí donde se experimenta a sí mismo como expuesto a lo más digno de ser cuestionado, a saber: ahí donde se abre abisalmente el «ahí», donde la necesidad de rebatir conservando fuerza al «ahí» —siendo entonces cuando se produce la persistencia— y donde la historia, es decir, donde un pueblo llega a ser sí mismo. Historia es el ser di-
7 chos | los dioses desde un mundo que es para ellos. Este acontecer es por sí mismo un hacer único.

25

Averiguar el concepto de mundo preguntando por él = fundamentar *meditativamente* por sí mismo el ahí desde la incardinación en semejante historia: no «investigar» o aclarar algo, ni menos aún «fenómenos»; no demostrar tesis ni proclamar una «doctrina»; no ofrecer puntos de vista; pero tampoco ningún juego «existencial» con todas las posibilidades de las consideraciones y las actitudes y las imágenes del mundo.

26

Historia es el ser dichos los dioses, pero solo grandiosamente como hundimiento o como triunfo. Lo esencial no es la «duración», sino la abisalidad de lo que se consigue luchando: el sacrificio y la consagración.

27

Pregunta: si aún es posible una persistencia del acontecimiento, es decir, cómo el acontecimiento es arriesgado u olvidado, cómo con el acto violento de los creadores se fuerza a los dioses a que se vuelvan únicos, y cómo es el pueblo en cuanto que historia.

Al fin y al cabo, los dioses solo son los del pueblo: no hay un dios universal para cualquiera, es decir, para nadie.

Pregunta: ¿cómo preparar la persistencia (la conservación y el rebatimiento del «ahí»)? ¿Cómo es la fundación del «ser ahí»?

Si y cómo se funda la incardinación original de los creadores en 8
el núcleo inaugurado del pueblo: solo en la obra, y no mediante una planificación ni unciendo externamente bajo rasgos comunes.

28

Mundo es la inauguración de la repercusión recíproca entre lejanía y cercanía, entre el haber sido y el futuro: los dioses.

Este acontecimiento es la «esencia» y el «campar» de la diferencia de ser: el acontecer del resquebrajamiento.

29

Mundo son el espacio y el tiempo resplandeciendo uno en otro. Pero aquí, espacio y tiempo no como aquellos que no aparecen ellos mismos, no como aquellos que solo pensamos abstrayéndolos como si fueran una *medida*, aquello que tomamos como medida y como ámbito de medida de un calcular lo «ente» (lo compareciente) saldando sus cuentas, como meras «formas vacías».

30

Se nos cierra lo *tremendo*: a los ojos de los hombres de hoy, la confusión, siendo original, ya solo tolera su propia apariencia más banal, a saber, la *petulancia de lo mediocre* en el *olvido* incluso de su propia procedencia.

Pero no por ello esta apariencia de la gran confusión resulta más
9 impotente, sino solo más confusa: tan confusa | que incluso falsea y debilita la verdadera confusión, consistiendo la fortaleza de la apariencia en el repudio de semejante debilitamiento.

31

Lo *tremendo* es lo *fatídico* en un sentido doble.

32

Solo el arte puede concebir el *mundo* como acontecimiento original: como tal no se lo puede concebir desde el saber (el pensar), pero tampoco desde el actuar (la acción).

Pero aquí estamos tomando el arte en su esencia como poesía, siendo esta misma igual de original que el pensar, y estando ambos inicialmente en el *dictado*.

Dictado y acontecimiento.

Dictado y «naturaleza».

33

Lo tremendo consiste hoy en la desmesura de la desfachatez, de lo masivo, de lo rápido y del fugaz conseguirlo y conocerlo todo.

Lo único que entonces sirve de algo es el *riesgo máximo* de una poesía que vuelva a ser inicial.

Y porque nosotros vamos dando tumbos con el conocimiento, es decir, con un saber ignorante, por eso la poesía (en su sentido original) tiene que ser preparada por un *pensar*.

¿Cuál es el *proceso* de este pensar? *El salto al acontecimiento*.

10 Durante mucho tiempo, los individuos solo constituirán un motivo para ello.

De ahí también que el *arte* sea *lo que da motivo para un mundo*.

34

La *filosofía* no redimirá, no descubrirá (ni investigará), no llevará a conceptos (posteriormente) ninguna cosmovisión, sino que volverá a saber el πόλεμος, *el acontecimiento*, indagará el fondo y el abismo y el fondo sin medida y lo sin fondo, y de este modo pasará a ser una necesidad y un forzamiento a emprender eso que se nos enco-

mienda y a no dejarnos vencer por lo que se aporta, a hacer que la historia suceda = a atreverse de nuevo a los dioses.

Con esto no se descubre nada existente y desconocido, pero sí que —lo que es más esencial y original— al cerramiento de la diferencia de ser se le fuerza a que nos entregue el resquebrajamiento, transformándose así la verdad en un campar.

Todos los conceptos se los vuelve a crear desde el comienzo.

35

La palabra ya no basta solo por sí misma... y sin embargo el *decir* sigue siendo fundante.

36

Todo lo esencial existe para avanzar más allá de él, aunque no en un progreso. Ya está bien con tal de que, en lugar de «avanzar» más allá de él, no pasen de largo ante él ni lo bordeen.

37 11

Con el conocimiento del «ser ahí», el preguntar se ha desplazado ya muy por delante de todo partir del sujeto. Pues que a este «sujeto» se lo conciba como comunitario a diferencia de una individualización no resulta metafísicamente decisivo mientras no haya caído por completo la «*subjetividad*». Pero si se concibe el «ser ahí» del hombre, entonces es innegable que el preguntar desemboca directamente en que este —el «*ser*-ahí»—, después de todo, tiene que ser respectivamente *el mío*, sin que por ello se vuelva «subjetivo» en lo más mínimo ni yoico en un sentido *subjetivo*.

37a

Si esta época está sin dioses no se debe a que nos hayamos vuelto demasiado «mundanos» y por tanto nefarios y ateos, sino a que *no tenemos mundo* y sí solo una confusión con la diferencia de ser. Una cosmovisión, es decir, una visión del mundo, no es más que un recurso de emergencia y tiene que quebrantarse si no pasa a ser una fundación de mundo.

37b

Plantear la *pregunta por el ser* no es hacer una transcripción de lo «ente», y eso desde el enfoque habitual y cuestionable, sino fundar la diferencia del ser en el salto.

12 38

El mundo está ahora desquiciado. La tierra es un campo de destrucción. Ya nadie sabe qué significa «diferencia de ser».

¿*Podemos* saberlo de alguna manera?

Y si podemos, ¿*debemos* saberlo?

Y si debemos, ¿cómo tiene que *hacerse* cognoscible?

39

Exponer una historia de la filosofía como la historia de la gran conversión en un solitario.

40

El movimiento fundamental decisivo del actuar meditabundo es el esfuerzo supremo para la imposibilidad de saltar por encima de la sombra propia, construyendo originalmente a partir del fundamento recién puesto.

41

Que bastante a menudo pensemos en contra de nuestra propia intención y que no siempre nos atengamos a los niveles legítimos ni calibremos los alcances y las envergaduras necesarios.

Se requiere mucho ejercicio hasta que llegas a estar seguro del ánimo para tu propia necesidad.

13 42

«*Cosmovisión*» es una palabra tardía y que surge cuando se recapitula y se clasifica, cuando se calcula con arreglo a «tipos». No es nada futuro, sino solo un detener y un fijar: la muerte de toda duda grande y fructífera.

La máxima fatalidad se avecina cuando se ahoga la búsqueda y se sepulta la necesidad de tener que buscar. ¡El extravío oculto revestido de la apariencia de patria! (Cf. semestre de verano de 1936, pp. 15 s.[32]); (cf. p. 24).

43

La postura fundamentalmente errónea hacia el «idealismo alemán» consiste en suponer que de esto «antiguo» y que se nos ha transmitido por tradición podríamos desprender algo «aprovechable»

32. [M. Heidegger, *Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit* (GA 42), ed. de I. Schüßler, Fráncfort M., 1988, pp. 53 ss.].

(positivismo), siendo que no está claro de ningún modo que en su esencia aquello haya llegado ya hasta nosotros... mientras no lo repitamos. Pero esta repetición *exige* que no lo alojemos como algo «antiguo» dentro de una simple serie temporal, sino que sepamos que, ahí, todo planteamiento es, inmediatamente, un planteamiento para la diferencia de ser en cuanto tal. Algo semejante solo puede conquistarse en virtud de una inmediatez igual de poderosa y de una altura similar de la cumbre solitaria: todo lo demás se queda en un pedantesco abusar de lo más íntimo de la historia universal.

44 14

Ahí donde se pone una barrera a la libertad de la sobreabundancia, la decadencia está en su puesto.

45

¿Encontraremos alguna vez la vía hacia la segura sencillez de la palabra esencial? ¿Qué tiene que suceder para que seamos capaces de esto?

46

Ni siquiera los errores filosóficos son poderosos: al fin y al cabo, para eso tendría que haber filosofía y ella tendría que poder escuchar algo del auténtico sonido de armas.

47

La más íntima fatalidad de la *obra*: tiene que cesar de hacer aquello que ella misma pone justamente como posibilidad del nuevo comienzo.

48

Hay cosas en el mundo que no ganan en nada porque sean hechas y se las aderece «para el pueblo», sino que con eso no hacen más que ser abandonadas a una destrucción interna, privando así al pueblo de una posesión auténtica y secreta. ¿Cuándo tiempo ha de seguir haciendo de las suyas esta rapiña?

La filosofía (cf. *p. 39*) 15

49

¿Por qué y dentro de qué límites es necesaria la filosofía? ¿Dónde tiene ella el fundamento y su modo de consolidación?

50

La «filosofía» se sume en una extenuación completa. La «no-filosofía» alza su desenfrenado griterío alborotando y repartiendo golpes con esos «instrumentos» de la denostada filosofía que ella ha tomado de prestado.

(El mero arrojar lejos).

51

¿Qué significa todo esto? El campar la verdad y el campar la diferencia de ser se los ha desplazado deformando su esencia en un desbaratamiento y dejándolos atrapados en la apariencia y en la irreconocibilidad de tal apariencia. Toda sencilla seguridad de la postura y del estatuto de los criterios se ha perdido.

¿Qué es necesario?

1) Entonar el temple de ánimo esencial.

2) Lograr experiencias fundamentales esenciales.

3) Fundamentar a los fundadores de la diferencia de ser en la diferencia de ser del fundamento (acontecimiento).

4) La templada apertura del campar de la verdad.

5) Todo esto como fundamentación del «ser ahí» en el concepto. (Cf. p. 19).

16

52

Las inversiones del saber (cf. pp. 23, 52).

Se invierte «el saber» convirtiéndolo en una mera herramienta que se maneja y que tiene que estar a mano.

En consecuencia, se exige luego que esta herramienta sea correspondientemente idónea, y se la quiere tener «cercana a la vida».

Por «vida» se entiende el ajetreo comprensible de la cotidianidad más inmediata y del provecho palmario y las necesidades diarias de esa cotidianidad.

Aquella inversión del saber parte de otra inversión que queda aún más por detrás, según la cual el saber es un comportamiento que tiene que arreglárselas por sí mismo en relación con el valor de la verdad en sí misma. Aquella inversión que convierte el saber en algo similar a una herramienta no es más que la consecuencia de esta otra inversión y la presupone.

Ambas inversiones desconocen que el saber es el *acontecer* del espíritu mismo y que forma parte del «*ser* ahí», y por tanto que ni es un mero comportamiento en sí mismo ni tampoco una herramienta. La definición del saber hay que fundamentarla en el «ser ahí», es decir, en el fundamento del campar de la diferencia de ser y de la ver-

dad. Pero eso exige una reconversión de la postura fundamental en lo ente en general, o bien, puesto que tal postura fundamental no la hay, exige volver a ganarla.

Pero resulta que, en la medida en que esta inversión instrumen- 17
tal del saber se la convierte en un mundillo ensalzando la «nueva ciencia», uno se está moviendo a ciegas en el extraño empeño de filosofar sin filosofía. Y por eso el público, que nada sabe de filosofía ni tampoco necesita saber nada de ella, tiene la noción de que, de ahora en adelante, ha llegado la «verdadera filosofía», lo cual se lo confirman los periódicos, y también se lo confirman a voz en grito los maestros de escuela que ya están hastiados de sí mismos, es decir, que jamás han sido lo que tendrían que ser.

Si encima esta praxis de una desfachatez inaudita se la amasa metiéndola con cierta habilidad y vocinglería en los aconteceres verdaderamente políticos, entonces da la impresión de que, en efecto, este bullicio pueril en el campo del saber forma parte de aquellos aconteceres. ¿Y por qué en esta gesticulación afectada, que tiene que carecer de criterios, no habría de destacarse como un héroe cualquier estudiante, solo con tal de gritar lo bastante fuerte, toda vez que encima escribe ya semanalmente acerca del heroísmo?

53 18

Eso que políticamente es legítimo y grande, hacer que el pueblo se recobre a sí mismo, se lo empequeñece y se lo vuelve arbitrario en forma de una cosmovisión convirtiéndolo en un endiosamiento del pueblo, al cual se lo ensalza ahora como algo presente por el procedimiento de configurarlo todo como presente y «orgánico», y del cual todo resulta de igual modo cómodamente y como por sí mismo con tal de que se tenga el «instinto» para ello. Este embrutecimiento «popular» y esta mecanización del pueblo no ven que el pueblo solo lo «es» sobre la base del «ser ahí», solo en cuya verdad la naturaleza y la historia, y en general un mundo, llegan a lo abierto y la tierra libera para su cerramiento.

Y solo este «ser ahí» constituye la posible morada de esa precariedad en la que puede llegar a experimentarse la huida de los dioses y en la que se puede llevar a cabo la espera de los venideros.

54

La gran ciénaga de eso que se da en llamar pensamiento y discurso «orgánicos» se lo traga todo, y la solubilidad de todo en esta lúgubre papilla se la considera la *unidad* de una cosmovisión, y eso encima con un cierto aplauso, ya que, al fin y al cabo, a la mediocridad

siempre le entra en la cabeza lo liviano y lo habitual como siendo eso lo correcto, y lo correcto a su vez como siendo lo «verdadero».

19 55

Con la tarea de la fundamentación del «ser ahí» con el pensamiento y la poesía se ha superado la *pregunta por la posibilidad*. La pregunta por la posibilidad —«¿cómo es posible...?»— es la última forma que ha asumido el pensamiento matemático, siendo este la consecuencia del dominio del teorema en cuanto tal, y siendo este dominio a su vez la consecuencia del derrumbamiento de la ἀλήθεια. (Cf. arriba p. 15).

56

Si la posibilidad se toma como objetivo y como respuesta de la definición esencial (tomando por su parte la esencia como lo posible que a su vez posibilita, *aquello que puede ser pensado* sin contradicción), entonces, como *fundamento* de la diferencia de ser se establece aquí... la compatibilidad de la plena identidad. Pero entonces, la propia diferencia de ser se la está tomando desde el *pensar*.

Aunque preguntar por la posibilidad suscita siempre la apariencia de un regreso al origen, es sin embargo un desviarse al margen yendo al ámbito de los criterios: como tal ámbito se ha propuesto previamente el pensamiento puro. Pero la diferencia de ser no consiste de ningún modo en una determinación. Y se ha pasado por alto el templamiento a cargo de la precariedad y la necesidad de *aquello que* resulta desplazado a la pregunta por la posibilidad. Lo real no es más que un *complementum* possibilitatis.

El límite y la legitimidad de la posibilidad y de la pregunta por la posibilidad hay que establecerlos de nuevo desde la fundamentación del resquebrajamiento en el (acontecimiento).

Con la superación de la pregunta por la posibilidad se hace que toda ontología se tambalee en sus cimientos.

57

Pero ahora resulta que la fundación de la existencia nunca se libra de la apariencia de consistir en una producción inmediata de dicha existencia, y encima mediante el mero pensamiento. Aquí la pregunta es:

1) por qué la apariencia es inevitable;

2) por el procedimiento auténtico e inaparente del entonamiento y la determinación;

3) por la nitidez original del comprender a partir del resquebrajamiento.

¿Pero este procedimiento se queda siempre en mero medio para hacer que algo distinto salga a lo abierto y para templarlo desde ahí? ¿O este procedimiento es, él mismo, una etapa en el acontecer del ahí? ¿Cuál es el carácter de obra que tiene el procedimiento, y cuál es su *lenguaje*?

58

Preguntamos en la medida en que *preguntamos* por la verdad como lo verdadero que tiene lo verdadero.

Preguntamos así cuando somos *nosotros* quienes preguntamos por la verdad del pueblo. Y es la verdad del pueblo la que lo lleva hasta él mismo, liberándolo para su precariedad y poniéndolo en el «ser ahí».

Es algo grande devolverle al pueblo su honor. Pero solo hay honor donde hay veneración, y esta a su vez solo la hay donde hay admiración.

Y solo hay admiración donde el temple de ánimo fundamental 21
está orientado al milagro: la diferencia de ser en el origen.

«Filosofía» para la manera común de juzgar

59

La filosofía consiste en ir por ahí hablando en conceptos generales acerca de todas las cosas. Este hablar tiene que realizarse en el mismo nivel que las discusiones sobre el tiempo y los últimos modelos de coche.

Pero como resulta que dentro de este parloteo cotidiano semejante filosofía *no conduce a nada*, a uno se le ocurre la práctica idea de suprimirla. Magnífico.

Solo que con eso no se ha suprimido la filosofía, pues al fin y al cabo ahí no se estaba hablando en modo alguno de ella. Pero se crea espacio *para* la filosofía. Así podría parecer. Pero en el fondo, este tomar decisiones «acerca» de la filosofía es ya un malentendido, pues ella está ahí cuando tiene que estar, aunque esto repugne y desconcierte a aquellos que aún «viven» de sus desechos.

60

Ahora uno busca deshacerse de la filosofía renunciando a ella. Eso es también un camino... hacia la barbarie.

Hoy el espíritu amenaza con convertirse en aquello que al en- 22
tendimiento común y al mismo tiempo supersticioso le parece que

es: un «espíritu», es decir, un fantasma. Con ayuda de esta falsificación anterior se lucha entonces contra el «intelectualismo».

Pero, ciertamente, apelar al idealismo (el filosófico) es del mismo modo vano, porque, al fin y al cabo, sus presupuestos ya no existen y por sí mismo él no es más que un final.

¡El «ser ahí»!

61

¿Pueden los alemanes suprimir la filosofía, y eso justamente en el momento en que deben volver a hacerse alemanes? Es decir, ¿pueden no ser-ahí sin la filosofía?

¿Y qué sucede con la «supresión», puesto que la filosofía no solo hay que realizarla siempre de nuevo, sino que previa y simultáneamente hay que volverla a conquistar cada vez de nuevo en su esencia?

62

Lo que tenemos de «positivo» es la penuria de la verdad.

23 63

¿Podemos volver a llevar la verdad de lo ente hasta su origen —o llevarla por vez primera mediante un templamiento de la diferencia de ser (acontecimiento)—?

64

En el fondo, la penuria que implica carecer de precariedades es el fundamento oculto de que no aparezca una necesidad.

65

¿Cómo hay que crear la necesidad de la diferencia de ser en medio de la falta de precariedades y a partir de ella?

¿Cómo hay que eliminar el olvido de la diferencia de ser? ¿Mediante qué recuerdo a modo de interiorización?

1) Recordar interiorizando en el «ser ahí»;

2) Recordar interiorizando en la intimidad.

Pero todo esto solo como obra y mediatamente, jamás como un llamamiento inmediato ni nada semejante.

66

La precariedad que implica *que ya no haya ningún error* porque se ha eludido el *extravío*. Uno está cansado de seguir *queriendo* saber, así que se limita a procurarse conocimientos y cursos de formación.

67 24

«*Cosmovisión*» (cf. arriba p. 13): ¿se ha preguntado ya alguna vez en qué medida *es* algo *primero* y último y bajo qué presupuestos puede serlo, al margen de *cuál* sea la cosmovisión que se esté «adoctrinando»?

68

La dificultad consiste en que no sabemos *dónde* estamos, y en que no tenemos el «ahí» para definir el «dónde».

El «ser ahí» es el estar perdido en el que nosotros mismos andamos extraviados, y siendo los extraviados nos acabamos empecinando con lo inmediato como si eso fuera lo mejor.

El pueblo como salvación, siendo que él es aquello que necesita ser salvado.

La pregunta y el atrevimiento

69

Toda pregunta no solo quiere respuesta, sino que sobre todo exige un *atrevimiento*. Y saber manejar *el* atrevimiento y poder ponderar es ya más que una respuesta, pues esta es tan imposible como una pregunta por sí misma.

70 25

El centro que se resquebraja abriéndose en todas las cosas: su recogimiento en el *silenciamiento* (esencia de la verdad).

El paso al «ser *ahí*»

71

El *acto* operante del *silenciamiento* y la expiración del sonido *como* apertura y reajustamiento de lo ente con la diferencia de ser en su campar.

Pero eso exige la *renuncia* esencial a hablar del silenciamiento y a decir por ejemplo que la esencia del lenguaje consiste en *guardar silencio*... salvo que eso se diga *recónditamente*.

72

La *nueva* «lógica» es *la lógica del silenciamiento*. Pero en su esencia y en su objetivo es completamente distinta de una «lógica de la apariencia».

73

Lo supremo que tiene que ser dicho tiene que llegar a ser el contenido de un acto extremo de silenciamiento.

El silenciamiento es, en realidad, un *hacer guardar silencio.*

26 ¿Pero la lógica del hacer guardar silencio no es entonces una traición a todo y a la nada?

Ciertamente lo sería, si fuera «leída» y obedecida como lo es la lógica que había hasta ahora.

74

¿O a pesar de todo hemos llegado a un callejón sin salida, de modo que ya nada puede dar vueltas en círculo?

75

¡La filosofía es hoy irrelevante! Totalmente correcto: para las «relevancias» actuales.

76

La *interpretación de una obra* la capta en su centro y hace que su verdad destelle irradiándose. Esta radiación se dirige luego fácilmente en muchas direcciones hacia lo indefinido, haciendo que esto indefinido resuene.

El arte de la interpretación consiste entonces en que, *siendo* ella una irradiación, al mismo tiempo se proporcione y se guarde un círculo cerrado de radiación. Este círculo no es luego más que el núcleo radiante de la propia obra.

27 77

No se trata del ser hombre, sino del «*ser ahí*», y esto a causa de la diferencia de ser.

Y esta diferencia de ser se encuentra en la tremenda situación de que no se la tiene que arrebatar a una profundidad ni a una oscuridad, sino de que, a la inversa, el camino hacia los fundamentos hay que emprenderlo a lo largo del saber acerca de la diferencia de ser. ¿Acaso es esto posible? Es necesario.

Y este camino hay que emprenderlo con el procedimiento del silenciamiento.

78

Es algo sobrehumano saber todas las grandes obras del pensamiento desde el nuevo fundamento, conocer todos los campos de lo ente, llevar a cabo la más abisal experiencia del «ser ahí», y sin embargo...

hacer todo esto solo como condición y como pasaje de tránsito y como algo incidental.

79

En ese simulacro de poesía que se hace hoy ha comenzado una yerma moda de imitar los *Himnos* de Hölderlin, sin tener en sí misma siquiera el rastro de una razón para hacer eso ni de un derecho a hacerlo.

80 28

La encarecida estancia meditabunda en la palabra esencial de la diferencia de ser. (El «sistema»).

81

El sistema del *preguntar* movido por la necesidad: lo más digno de ser cuestionado es la diferencia de ser; esta es lo más digno porque tiene el rango supremo de todo ente y en todo ente.

La diferencia de ser es el éter en el que el hombre respira.

La diferencia de ser como (acontecimiento).

82

El dios se ha marchado. Las cosas están consumidas y deterioradas por el uso. El saber está desintegrado. El actuar está cegado.

Dicho brevemente: *la diferencia de ser está olvidada*, y una apariencia de lo ente se desfoga o huye hacia lo que había hasta ahora.

83

«*Siendo* ahí», superar el olvido de la diferencia de ser desde un recuerdo interiorizante que tiene que ser una enajenación hacia el más amplio y profundo «*ser* ahí».

84

Pero esta superación no hay que realizarla únicamente con la *pregunta* por la diferencia de ser, sino que este preguntar atañe a una verdad esencial de la diferencia de ser: a aquel origen que es —y que es lo único que *puede* ser— el *pre-ludio* de la diferencia de ser en esa ausencia
| de dios desde donde todo se conoce: el arte, y eso significa el saber 29
acerca de cómo el arte es necesario porque está vuelto a la penuria.

85

Lo que queda al final es la filosofía solo si su final llega a ser y permanece lo que es su comienzo: la pregunta por la verdad de la diferencia de ser.

86

La diferencia de ser es el éter en el que el hombre respira. Sin ese éter, el hombre se degrada a mero ganado e incluso queda por debajo de él, y todo su hacer se rebaja a ser cría de ganado.

87

Conocemos demasiadas cosas y sabemos demasiado poco.

88

Lo que hace falta no es la «cercanía a la vida», sino que el *«ser ahí»* tiene que poder mirar de nuevo hacia su *lejanía*: así es como aprende a honrar sus *fundamentos.*

89

Las condiciones completamente distintas bajo las que el conocimiento esencial tiene que presentarse ahora.

Sobre la situación (cf. pp. 33 s.)

30 90

1) La completa falta de «principios» en la filosofía, y sobre todo en las ciencias.

2) Es más, incluso la falta de necesidades en este sentido.

3) Aquello que es una condición y una fuerza configurativa, el «pensamiento» «del pueblo» lo convierte en objeto y en auténtica finalidad.

4) Estas condiciones solo se las reconquista *en cuanto que tales* si se las pone ante grandes tareas, si son despertadas por estas tareas y probadas en ellas.

5) Solo así se vuelven a desplazar regresando a una eficiente imposibilidad de que se las sepa.

6) Por el contrario, cuando todo esto se convierte en objeto de ciencias «nuevas» y de «cosmovisiones» «nuevas», no solo se lo echa a perder del todo, sino que se impide toda auténtica formación de principios y todo preguntar real.

7) De esta manera, la existencia se ve desplazada a un lado hacia un «punto de vista de la reflexión» que todavía supera a todo «intelectualismo» del siglo XIX.

8) Visión del *mundo* sin mundo.

Visión del mundo sin la condición fundamental de todo «ver» e «intuir» y sin aquel único esbozo anticipatorio en el cual se vuelve visible lo visto.

9) Ahí donde un pueblo se pone como objetivo para sí mismo, 31
el egoísmo se ha ampliado asumiendo dimensiones gigantescas, pero con ello no se ha ganado nada de ámbito ni de verdad: la ceguera de la diferencia de ser busca salvarse refugiándose en un «biologismo» desangelado y burdo que fomenta una bravuconería con las palabras.

10) Todo esto es, básicamente, no alemán.

¿Qué pintan los pensadores en un tiempo tan ebrio y delirante?

El preguntar

91

Uno está malhumorado, si es que no indignado, a causa de la postura y la exigencia del continuo preguntar. Quienes adoptan *esos aires* no saben que esa respuesta a la que tanto se apela nunca es más que el último paso del preguntar en la serie de muchos pasos precedentes de la pregunta.

92

Proponerse el *concepto* para lo inaprehendido, y al hacer eso, transformar la *esencia* del concepto desde la esencia de la verdad. Fundamentar el saber original en el «concepto» tanto *frente* a la mera *ignorancia* como frente a aquello *que no puede ser sabido*.

Con toda gran filosofía hay que seguir su *camino* oculto y el 32
apremio de ese camino a una *aclaración* esencial, pero jamás debemos quedarnos prendidos de las tesis pronunciadas: pero no porque todo haya de disolverse reduciéndose al propio camino, ni tampoco porque no haya ninguna verdad esencial en la filosofía, sino justamente porque tal verdad no es la verdad de una proposición, o mejor dicho, porque las tesis —las esenciales— tienen otro carácter proposicional que el que tienen los enunciados meramente correctos.

(Cf. el camino de Kant hacia la imaginación transcendental).

93

Quien quiere dar un *gran salto* necesita tomar una gran *carrerilla*. Para tomar esta gran carrerilla necesita *retroceder* hasta muy atrás. Este retroceso tiene que llegar hasta el primer comienzo... si es que de lo que se trata en el salto es del segundo comienzo.

¿Saltaremos nosotros el salto? Ya es suficiente con que franqueemos aspectos esenciales del trecho de la carrerilla y con que forcemos al salto.

Ya vendrá el saltador del salto.

¡Siempre en transición y abandonando!

33 94

La *verdad* de la filosofía —también como posibilidad— se ha desvanecido por completo de la existencia actual.

¿Qué significa esto? Que ningún *saber* acerca de un destino nos tiene ya verdaderamente atenazados. Que ya solo vamos dando tumbos entre un contrapesar y una burda predicación: lo turbio y desolado de todos aquellos modos de pensar que no son más que modos malos y sin una ley articulante.

95

Ahora se «hace» como si ya no hubiera nada más que hacer por «la verdad».

96

(Cf. pp. 30, *35*).

1) Todo carece de base y de objetivo. ¿Pero hay una base y un objetivo que sean legítimos y que nos aguarden?

2) No podemos regresar, y sobre todo no podemos sacarnos de apuros con apaños y remiendos de los que hayamos ido haciendo acopio.

3) ¿Avanzamos adelante, o solo nos empujan hacia abajo por una pendiente porque ni siquiera tenemos peso suficiente como para caer?

4) ¿Pero es que acaso tenemos que salir del receso y del avance que había hasta ahora? Y si hemos de salir de ellos, ¿hacia dónde hemos de hacerlo?

5) ¿De qué sirve la unidad del pueblo, suponiendo que ella lograra salirse así del vacío y de este yermo?

34 6) ¿Acaso todo preguntar no se vuelve para *el pueblo* aún más apremiante y mayor y más variado? ¿Acaso no se agranda el yermo y no se vuelve más vacío el vacío?

7) ¿Puede producirse realmente una mudanza sin una larga preparación?

8) ¿Y una preparación así no hay que hacerla a fondo, desde los ámbitos de decisión primeros y más amplios?

9) ¿No son estos ámbitos los que hay que aclarar y disponer en su ensambladura *en su calidad de* primeros y *de* más amplios?

10) ¿Para eso no tiene que estar afirmado el *pensamiento*, el saber inquiriente y poetizante, como lo supremo?

11) Ser = tiempo como el presagio de un nivel preliminar de la preparación. (Cf. *Ser y tiempo II*).

12) Aportaciones a la filosofía[33]. (Cf. el plan del 27 de julio de 1936).

13) Una confrontación con *Ser y tiempo*[34].

14) El comienzo de la meta-física. Cf. pp. 39 s.

No hay que seguir *adelante* por el cauce de la perdición, pero *tampoco* hay que echarse *atrás* hacia algo anterior, sino que hay que salirse de todo este cauce hacia un segundo comienzo: hacia su cerramiento y su sencillez y su «final».

«Ser ahí»
Tierra — Mundo
(Acontecimiento)

97

Procedimiento: la sencillez del esbozo que nombra meditativamente pero | al que se le hace recordar (el primer comienzo). 35

El intento arriesgado como el desasosiego —el dispuesto— de haber sido arrojado a la precariedad que se encierra en la falta de necesidades: olvido del ser y destrucción de la verdad, el abandono y desamparo del pensar.

Qué es lo que importa
(Cf. Anotaciones continuas a I, 5[35].
El viraje del giro de vuelta).

98

Lo que importa es saltar adentro del «*ser* ahí» en cuanto que histórico. Este salto solo se lleva a cabo como *la liberación de lo que uno aporta para aquello que a uno se le encomienda.* Y eso a lo que hay que aplicar todos los esfuerzos es el aprendizaje del ser libre *para* tal liberación y *en* tal liberación.

Esta liberación es la consecución del desprendimiento de lo que aportamos y el emprendimiento de lo que se nos encomienda.

33. [M. Heidegger, *Aportes a la filosofía. Acerca del evento* (GA 65, 1989), trad. de D. Picotti, Biblos, Buenos Aires, 2003].

34. [M. Heidegger, «Auseinandersetzung mit *Sein und Zeit*». De próxima aparición en *Zu eigenen Veröffentlichungen* (GA 82), ed. de F.-W. von Herrmann].

35. [M. Heidegger, «Laufende Anmerkungen zu *Sein und Zeit*», en *Zu eigenen Veröffentlichungen*, cit.].

¿Pero qué es lo que nosotros aportamos? La precariedad que radica en la falta de necesidades como una necesidad de la falta de precariedades: todo resulta accesible, pero consumido y deteriorado por el uso; todo es prosaico y ramplón, pero se lo puede postergar tanto como a uno le plazca; no hay ningún enardecimiento esencial ni ningún apasionamiento de la pregunta; todo es vivenciable, pero igualmente carente de enigma. Si hay enardecimiento, solo lo hay como una ciega efervescencia a la que a uno le han persuadido. Y en todo eso no hay ninguna precariedad del «ahí» ni ningún saber de lo más arduo. Todo «se hace».

36

99

¿Y qué es eso que se nos encomienda a nosotros? Que el aflujo de lo oculto apremie original y sencillamente, y que los esbozos que se nos deparan los emprendamos como una obra preparada durante mucho tiempo.

Que la unidad original del aflujo y del esbozo pase a ser, igual de esencialmente para ambos, un acontecimiento. Que no sucumbamos a una apariencia de efervescencia de vida, ni del mismo modo tampoco a la apariencia de un rigor, inauténtico por imitado, del pensamiento.

Que aprendamos el pensamiento templado y su agudeza más propia, y no vayamos por ahí con oposiciones artificiosas, con el espíritu como adversario del alma[36] ni con una ciencia heroica (una vacía glorificación de un pensamiento formal *que ya es pretérito*).

Lo que importa es:

Saber manejar libremente la precariedad que se encierra en la falta de necesidades —no simplemente eliminarla, sino liberarla— desde el (acontecimiento) y desde una esencia transformada de la verdad.

100

Esta ceguera para la tierra y esta endeblez para el mundo, y para colmo el no entrar en la disputa de su litigio, ¿todo esto obedece a una extenuación, o no es más que una enajenación y una confusión muy amplias?

37 ¿Cómo sabremos lo que es? Nosotros y | los venideros solo llegaremos a saberlo si se intenta una mudanza, y una mudanza a fondo, como un segundo comienzo que nos haga recordar. Lo que se necesita es nada menos que esto, ya solo para saber aún qué *es* y qué no es, cómo y si todavía el ser nos hace adecuados a él.

36. [L. Klages, *Der Geist als Widersacher der Seele*, 4 vols., Johann Ambrosius Barth, Leipzig, 1929 ss.].

101

¿Por qué contraviene a la esencia de *la* filosofía que en una filosofía se intenten demostrar errores, tratando de presentarlos en parte como correctos y en parte como falsos? ¡Porque una filosofía jamás se puede *refutar*! ¿Por qué no? Porque no contiene nada refutable. Pues lo que en ella hay de filosofía es la apertura del ser, el esbozo del mundo. Tal cosa no se puede refutar, sino que solo se la puede reemplazar y transformar. Por eso sucede que toda filosofía *permanece* y tiene un retorno correspondiente, que jamás se la puede constatar ni calcular inmediatamente.

La verdad de una filosofía se mide con arreglo a la originalidad de la apertura del *campar* de la verdad.

102

El «último hombre»[37] corre furibundo por Europa.

103 38

En medio del olvido de la *diferencia de ser* y de la destrucción de la *verdad* no debe esperarse que el salto adentro del «ser ahí» resulte inmediatamente comprensible y nos entre en la cabeza como algo evidente. Todo lo contrario: representa la *máxima extrañeza.* Y por eso se trata de incrementar más que nunca esta extrañeza, pero de modo que, en ella, al mismo tiempo se tiendan los puentes para emprender la estancia encarecida (cf. arriba p. 3).

104

La *larga provisionalidad* de lo que es precursor del segundo comienzo. Lo esencial es mantener lo que esta provisionalidad tiene de *precursora,* sin debilitarse en el sentido de la falsa fortaleza de un segundo comienzo *inmediato* presuntamente real. Pero hay que considerar cómo, en todo eso, opera al mismo tiempo lo que no puede llegar a saberse.

Preguntar por qué hay en general lo ente en vez de nada es *tomar carrerilla* para lo desconcertante de la extrañeza del «ahí».

No hay que buscar una explicación que «demuestre» teológicamente a Dios para tranquilizarnos, ni hay que enajenar en el sentido de eliminar la extrañeza, sino que todo lo *doméstico* se nos tiene que volver extraño.

37. [Cf. F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra. Un libro para todos y para nadie*, intr., trad. y notas de A. Sánchez Pascual, Alianza, Madrid, 1985, p. 38: «Voy a hablarles de lo más despreciable: el *último hombre*»].

¿Dónde está Dios? En realidad, antes que eso hay que preguntar: ¿tenemos un «dónde»? ¿Y estamos en él, de modo que podamos preguntar por el dios?

La extrañeza del «ahí» como perseverar aguardando el «dónde». (Cf. pp. 4, 8).

105

El olvido del ser y la destrucción de la verdad, yendo juntos y perteneciéndose mutuamente, causan la banalización, es decir, *el sepultamiento de lo tremendo*, volviéndolo inocuo, y llevan a cabo el acerrojamiento frente al «ahí».

39 106

Frente a eso, *esta tesis*: *el «ser ahí» campa como la disputa del acontecimiento.*

107

Hemos pasado de la descripción del «ser *ahí*» existencial al salto fundamentante al «*ser* ahí»: «metafísica» del (acontecimiento). Pero eso es algo histórico, y por tanto algo futuro y venidero.

La «*filosofía*» siempre es solo en alguna parte y en algún momento y para alguien (para unos pocos aislados), como encender la luz para contagiarla y como un temblor de tierra. (Cf. pp. 40, 82).

108

El *recuerdo.*

El recuerdo *del* primer comienzo.

El recuerdo que interioriza en la encarecida estancia del «*ser* ahí» (que interioriza *en* el segundo comienzo).

El segundo comienzo, siendo el salto fundamentante al «*ser* ahí», es «*metafísica*» en un sentido esencial, nuevo e inicial. «Meta-física», «más allá de la φύσις», significa que no podemos empezar ya con la φύσις-ἀλήθεια, sino que hemos sido catapultados más allá de este comienzo y ya no podemos regresar, sino que primero tenemos que buscar y fundar el *lugar abierto* en cuanto tal [la φύσις (cf. semestre de verano de 1935[38]) no hay que malinterpretarla tomándola en el sentido de presencia, tal como se corría el peligro de hacer en *Ser y tiempo* (pp. 8 ss.)].

38. [M. Heidegger, *Einführung in die Metaphyisk* (GA 40), ed. de P. Jaeger, Fráncfort M., 1983, pp. 108 ss., 131 ss.].

Ya no se puede comenzar con la φύσις, *pero sí hay que hacerlo con la* ἀλήθεια*.

* Pero esto «verdaderamente», como «ser ahí», aunque no como teoría del conocimiento ni tampoco como «ontología fundamental».

La «metafísica» solo puede arrancar con el segundo comienzo: 40
tiene que hacerlo, y en cuanto tal tiene que recordar siempre interiorizándolo justamente el primer comienzo (la φύσις).

Pero del «título» mismo no depende nada. (Cf. arriba pp. 34, 36).

109

La *filosofía* es una excitación y un avivamiento, es decir, la respectiva fundamentación de un *impulso* que indaga, concretamente repeliendo hacia el campar de la diferencia de ser y desencadenando el campar de la verdad. Y en todo este impulso —contra el que tienen que chocar el pensar y el hacer habituales y a causa del cual ellos tienen que experimentarse a sí mismos como insuficientes y, pese a toda premiosidad, como habiéndose quedado siempre demasiado cortos—, la filosofía no experimenta en la claridad de un saber, sino en la oscuridad de un *notar* suscitado por haber sido perturbado y que por tanto está exasperado. Decimos «notar» porque emplear la palabra «intuición» o «presagio» sería decir demasiado y resultaría exagerado.

110

El *poetizar pensativo* es el auténtico preguntar que procede avanzando, un averiguar el «ser ahí» preguntando por él y un nombramiento suyo como diferencia de ser. La comunicación meditabunda solo se estructura y se construye en doctrinas ensambladas como una *obra lingüística del pensamiento*. Aquí está operando la «esencia» del lenguaje en un sentido esencialmente distinto y original: no solo como medio de la «expresión» adecuada y comprensible, sino antes que eso como un emplazamiento que ensambla el saber y | el 41
no saber en sus campares.

Semejante obra tiene que «erigirse» para que los tiempos y las épocas puedan pasar sobre ella.

Nunca se la puede saber ni «destilar» inmediatamente, sino que solo es un origen mediato: desde luego que no es el origen de una postura existencial, sino de un saber esencial del ser y de la verdad (acontecimiento), de un averiguarlos preguntando esencialmente por ellos y de un ensamblarlos en sus esencias y campares.

111

Crear el (acontecimiento) *de aquellos* dioses de quienes podemos ser amigos y de los que no tenemos por qué ser esclavos.

112

Filosofía: amor a la sabiduría.

Amor: *querer* que lo ente *sea*, el ser.

Sabiduría: el señorío sobre la *unidad* campante *del crear* (del conocer, del enseñar y del amar) *y de la bondad.*

113

Filósofos: aquellos en quienes esta voluntad quiere (en un sentido hindú), no como la voluntad *de ellos*, sino como «ser ahí».

114

Llegamos a ser quienes somos *siendo* como aquellos que hemos de llegar a ser: siendo quienes llegamos a ser, plegándonos a la ley del llegar a ser, sin forzar nada, pero también sin dilapidar nada.

42 115

El pensamiento del pensador es un pensarse y discurrir (un segundo comienzo) conmemorando (el primero). Ya por eso el pensarse discurriendo no es un inventarse vacío, sino un nombramiento creador.

116

La *transición* desde el procedimiento de investigar hasta el procedimiento en forma de metafísica; la *transición* desde la fundamentación (que pone el fundamento conectándolo por detrás) hasta el comienzo.

La transición como cambio brusco de dirección: la preparación, los intentos, el construir anteponiendo... a todo eso se aludió ya con las lecciones desde 1927 hasta 1936, aunque jamás se comunicaran —y esto a sabiendas— de manera inmediata.

La máscara de las interpretaciones «históricas».

Aquí resulta esencial, entre otras cosas, transformar el concepto de existencia de un concepto *existencial* en un concepto metafísico, es decir, que vaya más allá de la φύσις. Ex-sistencia: estar expuesto a lo ente. Aparte de eso, es esencial que la pregunta por la verdad se abra paso nuevamente como apertura del cerramiento del «en medio» como «entre».

117

No adecuación *a* la existencia como «estructura», sino adjudicación *del «ser* ahí» como origen.

Esta adjudicación en cuanto tal es la que crea el instante metafísico como el segundo comienzo de una historia esencial. Esta adjudicación la tomamos como una intervención para arrancar del olvido del ser, desgarrando así el campar de la verdad para abrirlo.

118 43

El filosofar se ha vuelto difícil, más difícil quizá que en un comienzo, que en su primer gran comienzo, porque ahora se trata del segundo. En momentos tales, que ellos solo perciben inmediatamente, algunos piensan en suprimir la filosofía: «cosmovisión heroica»[39] llaman a eso.

119

Lo que importa antes que nada no es lo que sirve *al* pueblo (es decir, lo que le reporta provecho), sino aquello a cuyo servicio tiene que ponerse el pueblo si es que quiere *ser* históricamente un pueblo.

120

Ninguna *ciencia* ha tenido jamás siquiera la posibilidad de exigir el esfuerzo y el rigor del *saber*, por no hablar ya de lograr aquello que resurge y se adquiere en la *filosofía*... suponiendo que sea filosofía.

Pero por eso la filosofía no se la puede designar una «ciencia superior», pues incluso de esa manera sigue quedando atrapada también en que se la mide en función de la ciencia.

El *saber esencial* tiene que definirse y poderse templar desde el campar de la verdad. Pero el rigor solo obedece al esfuerzo del salto adentro del origen y a la disputa del «espacio intermedio».

121 44

En la época del «altavoz», lo único que puede repercutir esencialmente es el silencio de lo inaparente bajo la máscara de aquello que «no entra en cuestión».

Aquellos para quienes algunas cosas no entran «en cuestión» no *preguntan* jamás.

39. [Cf. J. Mewaldt, «Heroische Weltanschauung der Hellenen»: *Wiener Studien* 54 (1936), pp. 1-15].

122

El «ser ahí» como *lo más digno de ser cuestionado.*

φύσις y el *surgimiento de los dioses*: este surgimiento no se lo toma en el sentido de que se los confeccione, sino en el sentido de que vienen a estar en condiciones de despuntar y alzarse, pero no como una derivación causal ni tampoco por unas «pasiones» mal entendidas ni a causa de su repercusión.

123

¿Hay que renunciar a todo lo que llamamos «formación», «espíritu», «cultura», para salvar la fuerza nuclear del pueblo? ¿Pero quién es «el pueblo»? ¿Eso que antes se llamaba las clases sociales inferiores y sin formación? ¿Garantizan ellas la fuerza nuclear ya solo porque carecen de formación, o la renuncia a todo eso no hace otra cosa que evidenciar más la proliferación excesiva de la decadencia en su conjunto, el ponerse de manifiesto una debilidad que resulta demasiado endeble [?] y demasiado ignorante como para afrontar una lucha espiritual (no una oposición)?

45 124

El objetivo silenciado del otro comienzo: edificar la contención de la salvaguarda del «*ser* ahí» como una predisposición histórica y, de este modo, edificar la disposición para el (acontecimiento) en cuanto que historia.

Además de eso, el *recogimiento*. Pero no como un acuerdo que unifica lo que hasta entonces estaba diseminado y que ahora pasa a quedar libre de oposición; no como superación de las diferencias; no el centro o la mitad en el sentido de mediocridad: sino recogimiento en el sentido de hacer acopio de las fuerzas reales, de cargar su potencia y de formarlas para convertirlas en predisposiciones, creando la *gran capacidad* esencial.

Pero esto, no dilapidando ni gastando lo que todavía se había salvado, sino con un nuevo actuar: la capacidad solo se obtiene con el ejercicio; pero el ejercicio solo se hace atreviéndose a hacerlo; y ese atrevimiento solo se tiene *preguntando*. Pero que solo se pregunte si el preguntar es mantenido y guiado por lo más digno de ser cuestionado (el «ser ahí»); y esto solo si lo que está operando es el preguntar más original; y esto solo ahí donde ha sido originado el origen; y esto solo donde se ha acometido y donde se ha comprendido la necesidad del otro origen; y esto solo donde se ha forzado a la más profunda precariedad; y esto solo donde se ha expe-

rimentado la precariedad; y esto solo donde se da la apertura del supremo saber libre y de la lucha real.

Crecer gracias a la gran adversidad y rivalidad, y no eliminando astutamente lo que podría llegar a incomodarle a uno en su placidez.

125 46

La auténtica filosofía se queda siempre y necesariamente al margen.

¿Al margen... midiéndolo desde dónde? Desde el aparente polifacetismo y la aparente universalidad de lo mediocre y habitual y de aquello que se necesita de forma inmediata. Pero en verdad ella queda en el espacio intermedio o en el «entre» del «*ser ahí*», ella alza el «ahí» haciéndolo resurgir, y lo alza para todo posible «dónde», también para el «por todas partes» y el «en ningún sitio» de lo habitual.

De ahí que siempre tenga que malinterpretarse la marginalidad original de la filosofía, tomándola como carencia, como arrogancia, como *secesión* y como negación de la «comunidad».

126

«*Meta-física*»: este nombre se hace cargo del saber de lo ente en cuanto tal, puesto que este es la «física», precisamente también en Aristóteles. Y esto como lo que viene después del comienzo, ciertamente como un no poder seguir sujetando.

El derrocamiento de la φύσις; por eso luego ἐπιστήμη φυσική, y por consiguiente μετὰ τὰ φύσικα, es decir, lo que se le tiene que endosar a la física, lo que forma parte de ella. (Cf. p. 55).

127

El ser mismo está en situación de precariedad. *La* precariedad es la falta de patria y de hogar que sufre la irradiación del campar del ser. ¿Cuándo comprenderemos *esta* precariedad? ¿Que lo más único tiene que forzar a lo más íntimo? Ser el «ser ahí». En la intimidad del crear y del | conservar creando. La falta de patria del ser se eviden- 47
cia justamente en que él resulta *asignado* al «pensar», al representar o a cualquier otra «facultad»; se evidencia en la falta de toda pregunta por él... a no ser que sea en la «ontología».

128

Filosofía: poner en palabras la irradiación del campar del ser.

¿Pero cómo en palabras? Como una denominación meditabunda, como una forma de intervenir diciendo el «ser ahí». Pero este decir es muy peligroso.

Ahora resulta que desde la instancia «normativa» se ha declarado la filosofía un «dadaísmo», y por tanto se la ha declarado super-

flua y un desbarajuste. Pero esta designación de la filosofía es más correcta de lo que puedan intuir quienes defienden tal designación: acierta con la filosofía tal como ella tiene que exponérsele al enfoque de quienes han sido excluidos. Esa designación apenas da el reflejo de la esencia de la filosofía en su desbarajuste más extremo. Poner el ser en palabras: dadaísmo. ¿Qué va a ser de nosotros cuando tal cosa resulta posible y cuando este «concepto» de la filosofía es el que dirige la construcción de la «cultura alemana»?

129

El grito de emergencia llamando al poeta esencial y solicitando la fundación de su lugar (el «ser ahí»).

La precariedad del pensador, que quiere transformar la pregun-
48 ta por el ser, y eso sin los cauces de la implantación de este saber | en la historia.

El grito de emergencia llamando al poeta metafísico. «Metafísico» significa que ese grito llama al poeta del otro comienzo.

Hölderlin como el «tránsito».

130

Mi *experiencia fundamental*: *la irradiación del campar del ser*, captada inicialmente como *comprensión* del ser. Con eso se corría el riesgo de un «idealismo», pero en todo momento se sentía la aversión a comprender tomando la comprensión como un esbozamiento cuyo intento se arriesga. Sino que la comprensión del ser se tomaba como la existencia. Al cabo, esto resultó ser una vía desencaminada, pero era sin embargo la única que posibilitaba realizar aquella experiencia fundamental —que al comienzo era oscura— de forma más original y más pura, o mejor dicho, plantearla como pregunta por el ser dando el salto supremo a esa contención suprapoderosa en que consiste mantenerse en la irradiación del campar de dicho ser. Pero todo esto, con el recuerdo más hondo e íntimo del primer comienzo y de su transmisión en forma de tradición.

La experiencia fundamental de la irradiación del campar del ser no permite que *uno solo* de los ámbitos de lo ente se lo decrete exclusivamente como el normativo o el sustentante: ni el «espíritu» ni
49 la naturaleza (la «vida»). Tampoco considera resuelta la apertura | ni la articulación de los ámbitos de lo ente que usualmente resultan tradicionales, sino que persiste en ese espacio intermedio o ese «entre» que, quedando oculto él mismo, saca al descubierto, siendo ese espacio intermedio o ese «entre» la disposición para el otro comienzo.

131

La experiencia fundamental de la irradiación del campar del ser es por sí misma meditabunda, siendo en tal medida el salto adentro de la existencia y su primera fundación. Haciendo eso, la experiencia fundamental no se la interrumpe ni se la deja aparcada, sino que ella misma, siendo esencialmente única e inicial, recorriéndolo llega a experimentar y logra por vez primera el *peligro*.

132

Con aquella malinterpretación de la irradiación del campar del ser como comprensión del ser y como condición de posibilidad suya va unida la equiparación del ser hombre con la existencia («la existencia en el hombre», *De la esencia del fundamento*[40]). Pero aunque de hecho se está señalando una diferenciación, sin embargo el lugar del «ser ahí» queda ligado a eso, en lugar de haber sido originado como aquello que solo tiene que ser originado fundando lugar (tiempo y espacio). Pero esto no es un «idealismo».

(Cf. saltar por encima y saltar adentro).

133

La irradiación del campar del ser como lo ineludible del «ser ahí».

134 50

La experiencia recorriéndolo y la fundación del futuro «dónde» del hombre histórico:

el espacio intermedio o el «entre» de la asignación que nos acaece del (acontecimiento) en la irradiación del campar del ser, que ha resistido fundando y que ha sido encarecidamente conservado en su estancia como «ser ahí».

135

No legislación, sino previamente determinación del lugar y fundación del lugar; no composición, sino implantación —que procede anticipándose— de la «verdad» de la disposición: hallar el cauce.

136

La pregunta por el ser como fundación del «ser ahí»: el salto adentro del «ser ahí» como apertura de la irradiación del campar del ser.

40. [M. Heidegger, «De la esencia del fundamento» (GA 9, ^{2}1996), en *Hitos*, versión de H. Cortés y A. Leyte, Alianza, Madrid, 2000, p. 140].

137

¡Si fuéramos capaces de decir verdaderamente el *«ser ahí»*!

138

¡Meditación! ¿Meditación? ¡Dejad que el acto conserve su legitimidad, pero haceros fuertes con él para una meditación original sobre el ocultamiento abierto de la irradiación del campar del ser!

139

Meditación: la encarecida estancia del acto.

51 140

No «precariedad», sino constancia de la resolución a lo ineludible *del «ser ahí»*.

141

Las *preguntas reales*, es decir, las preguntas como proceso de avance, son más poderosas que las respuestas. Con la respuesta se interrumpe el «*ser* ahí».

142

Siempre que el pensamiento y esa acción en que consiste meditar se salen a lo que la cotidianidad tiene de primer plano y caen bajo las herramientas prensiles del medir y el valorar actuales, nos aflige la inutilidad de todo tipo de justificación de todo hacer. Es entonces cuando tiene que venir el recuerdo como un llamamiento, trayendo aquella exigencia en virtud de la cual la forma de existencia meditabunda es retomada en la más extrema soledad, la cual, como si fuera una sobreabundancia desconocida, hace que suceda que solo unos escasos y pocos pregunten por lo uno demandándolo.

143

¿*Preguntar*? Fuera y muy lejos de los límites de lo inesencial y habitual, encontrar la esencia más propia como el llamamiento al combate por una constancia de la gran historia del «ser ahí».

52 144

La ciencia es la explicación de lo ente*.

La filosofía es la transfiguración del ser.

La ciencia tiene que tender hacia lo que cada vez es más claro en cuanto que lo familiar y lo habitual.

La filosofía retrocede hacia lo oculto en cuanto que lo incomprensible y lo desconcertante.

La ciencia hace de intermediaria proporcionando algo verdadero (a través de cosas que son correctas).

La filosofía averigua la verdad.

La ciencia toma el «ser *ahí*» como fundamento.

La filosofía *es* «*ser* ahí».

La ciencia dice enunciando y declarando.

La filosofía dice nombrando, anunciando y apelando.

La ciencia confirma.

La filosofía hace convulsionarse.

La ciencia proporciona conocimientos y amplía.

La filosofía pone en el saber y funda el fundamento.

(Sobre la «ciencia», cf. semestre de verano de 1937, p. 71[41]; Grupo de trabajo de 1937/1938[42]; cf. *Reflexiones* V, p. 92).

* La réplica —es decir, lo que corresponde a la ciencia— es la *derivación* a partir de y en función de axiomas. Los principios «fundamentales» son otra cosa, y se los concibe como principios de *fundación*.

145

En el ámbito del pensamiento, la resolución, concebida meta-físicamente, es el *preguntar original*.

146 53

Esto hay que saber superarlo y tiene que resultar decisivo para la postura: que el decir pensativo nunca conduce a lo comprensible ni puede probarse ni acreditarse a partir de lo comprensible, sino que habla hacia lo incomprensible e inhabitual, pero no para transformar *eso* en comprensible, sino para resituar al hombre ahí, en lo desconcertante y en la extrañeza del ser. Que averiguar preguntando por lo más digno de ser cuestionado —la resolución a este *honramiento* y fundamentación— debe constituir la respuesta de la existencia meditabunda, es algo que nunca se concebirá por caminos comunes ni de una manera habitual y sobrecargada de asentimientos y aprobaciones.

41. [M. Heidegger, *Nietzsches metaphysische Grundstellung im abendländischen Denken. Die ewige Wiederkehr des Gleichen* (GA 44), ed. de M. Heinz, Fráncfort M., 1986, pp. 120 ss.].

42. [M. Heidegger, «*Die Bedrohung der Wissenschaft*» (ed. de H. Tietjen), en D. Papenfuss y O. Pöggeler (eds.), *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*, vol. 1. *Philosophie und Politik*, Vittorio Klostermann, Fráncfort M., 1991, pp. 5-27].

147

No una preocupación moral («existencial»), sino una transformación metafísica en el «ser ahí».

148

En cada caso, averiguar preguntando el campar de la diferencia de ser solo resulta «necesario» —necesario a partir de una precariedad esencial— cuando se ha alcanzado lo que la historia tiene de único... y lo que nuestra situación tiene de único.

54 149

Con el otro comienzo ¿entramos en el «último capítulo de la historia del mundo»?[43].

150

Este triste otoño, que incluso impide que los árboles resplandezcan en su moribundo oro, solo puede superarlo el trabajo, si es que él mismo pasa a ser una luminiscencia interna del corazón y no se queda en mera fatiga. Ciertamente, esta luminiscencia nunca podemos forzarla, pero sí podemos aguardarla. Sin embargo, esta espera no debe ser nunca una inactividad, sino que siempre debe llegar a ser una disposición a que suceda aquello que crece por encima del mero esfuerzo. Las horas buenas solo vienen a través del trabajo mismo, de sus malogros a trechos y de sus estancamientos temporales. Así es como el trabajo pasa a ser la única manera auténtica de tendernos al rayo de la iluminación. Brindarnos esta postura de tendernos es el misterio del trabajo.

Son las horas buenas y vacías las que nos hacen experimentar esto, consolidando la capacidad de permanecer a diario tan cerca de las cosas como estuvimos el primer día.

55 151

Metafísica: la historia de la irradiación del campar del ser.

«Metafísico»: perteneciente a la historia del ser.

Pero con ello se ha superado el nombre y el concepto. (Cf. p. 46).

152

La belleza: un extravío metafísicamente necesario del campar de la verdad, en la medida en que, en su comienzo, esto que campa tuvo que desintegrarse al despuntar.

43. [H. v. Kleist, *Ueber das Marionettentheater*, en *Gesammelte Schriften*, vol. 3, ed. de Ludwig Tieck, Georg Reimer, Berlín, 1859, p. 311].

La filosofía: preguntando, hacer que acontezca la irradiación del campar del ser.

153

La filosofía es la fundamentación y la exploración del uso lingüístico y el ahondamiento en él, pero como la mayoría de las veces sigue sin estar a la altura de la verdad oculta y de la oculta fuerza de verdad que tiene el lenguaje, cae bajo la apariencia del mero hablar sobre cosas que no existen.

Para los sapientes, esta apariencia no hace más que confirmar su ser más propio.

154

«*Ser* ahí» consiste en *dejar que lo ente sea*. Este dejar no es la indiferencia de una negligencia ni la cobardía del mantenerse al margen, sino el salto adentro del «campar», la lucha de la estancia encarecida, el preguntar lo más digno de ser cuestionado.

Lo mínimo que alcanza «la» filosofía es lo cuestionable del ser, en el sentido de su dignidad de ser cuestionado. Esto mínimo es lo único que para ella es lo máximo.

155 56

Quienes han sido arrojados por delante, y que por eso son necesariamente marginales, y que por haber sido arrojados por delante *van a tientas*.

Ir a tientas como una forma de averiguar preguntando.

La marginalidad de la filosofía no es la del mero mantenerse apartado de lo actual, sino la del proseguir como un avanzar a tientas. La marginalidad no es un objetivo, sino una consecuencia esencial.

Esto es lo que tiene de único la necesidad del nuevo saber para la exploración del «ser ahí» y el ahondamiento en él.

156

Cuanto más original sea el preguntar en el pensar —cuanto más salte el preguntar al pensar—, tanto más fuerte es la apariencia de lo arbitrario y tanto más contundente es el desconcierto. Esta apariencia hay que soportarla como algo necesario.

157

El parloteo sobre el ser sin la *pregunta* por el ser —ya sea como ontología, ya sea como «filosofía existencial»— aumenta hasta hacerse insoportable.

158

Concebir el ser no significa trabar conocimiento de un «concepto», sino concebir lo aprehendido en el concepto, es decir, mantenerse expuesto a sabiendas a la acometida del ser.

¿Cómo es que el ser puede acometer? Acometida y (acontecimiento).

57 159

En ninguna parte hay ya una lucha por los criterios, un avanzar por nuevos cauces.

160

El pensar meta-físico es el pensarse y discurrir —imponer pensando— una mudanza del ser. La grandeza de un pensamiento hay que estimarla en función del tipo y del rango de esta mudanza y de esta voluntad de transformación.

161

El secreto de la filosofía consiste en poder esperar preguntando hasta que el sencillo acontecimiento se aclare a toda costa proporcionándose su lugar y su fundamento.

162

¿Algún pensador ha refutado jamás a otro pensador? ¿Es la refutación la forma de superación que les resulta adecuada? ¿Hace falta aquí superar en general? ¿O lo que sucede no es más bien que uno
58 toma postura respecto de otro, y esto de modo que, | en este «hacer pie», «solo» transforman el ser sin incluir de propio la transformación anterior?

163

Todo gran pensador piensa *un solo* pensamiento. Este pensamiento siempre es el *único*: el pensamiento del ser. Pero pensar este pensamiento *único* no significa tumbarse a descansar en la monotonía de aquella *única* noción que siempre viene a ser lo mismo y que quizá fue la primera en aparecer. Tampoco significa «aplicar» esta mismidad vacía solo que en ámbitos múltiples. Sino que lo fecundo de este pensar lo uno consiste en que la unicidad de este camino se vuelve cada vez más desconcertante y cuestionable, desplegándose así en una figura la plenitud de la sencillez, lo poco que hay en las junturas originales.

Hay grandeza del pensar ahí donde esta sencillez de lo único es capaz por sí misma de crecer hasta alcanzar la riqueza de lo esencial transformándose en ella. (Cf. pp. 59, 66).

164

Empezar con lo pequeño dándole vueltas a lo grande.

165

Mis lecciones, que se encuadran en esto pequeño, | *todas ellas*, in- 59
cluso cuando se pronuncian sobre sí mismas y sobre la tarea, siempre se quedan aparentemente —y encima *a sabiendas*— en un primer plano, pero la mayoría de las veces consisten en un esconder.

¿Cómo se debería y cómo se podría siquiera decir pedagógicamente qué es lo que quiere la auténtica voluntad?

166

Todo auténtico concepto de la filosofía, *en cuanto que concepto*, está preñado de decisiones.

167

Todo pensador esencial siempre *piensa* más originalmente de lo que *habla*: la distancia entre la originalidad de lo que piensa y la originalidad de lo que dice es la de un salto decisivo. Y en *aquel* pensamiento, en el que él tiene que permanecer sereno, tiene que quedar dicho lo que *él* no dice (cf. p. 66). Por eso se necesita la interpretación.

168

Cuanto más inequívoca y sencillamente, partiendo de un preguntar decisivo, sea reconducida la historia del pensamiento occidental a sus pocos pasos esenciales, tanto más crecerá su poder vinculante y anticipatorio, lo cual sucederá justamente cuando se logre superarla. Quien se figure que puede desembarazarse de esta historia dando un golpe de autoridad, sin que él se entere habrá sido golpeado por ella, y concretamente con aquel golpe del que él jamás será capaz de
recuperarse, porque es el golpe del cegamiento: | este cegamiento se 60
figura que es original cuando no hace otra cosa que remezclar lo que le llega transmitido por la tradición, y encima sin dominarlo, para convertirlo en algo presuntamente distinto.

Cuanto más grande tenga que ser una revolución, tanto más profundamente arremeterá en su historia. (Cf. p. 69).

169

La superación del nihilismo primero tiene que comprenderlo a este en su profundidad oculta, como un olvido del ser y como un derrumbamiento de la ἀλήθεια: solo entonces ha quedado libre el fundamento de nuestra historia.

¿Pero cómo seguir fundamentando entonces?

¿Qué sucede cuando *sabemos* esto? La posibilidad de la *veneración*. El crecer por encima de sí hasta lo grande y lo sencillo.

170

Lo único que es necesario: meditación, y luego más meditación, y por tanto, antes que eso, *educación para la meditación*. Pues la meditación es algo distinto de la «razón» y el cálculo: ella es veneración del milagro *del ser*, es fundación de la nobleza del gran «ser ahí».

61 171

Con la obra del pensamiento, hacer que el estímulo para la diferencia de ser nos dé la sacudida que nos lanza a ella, haciendo ahí ocultamente acopio de fuerza de propulsión. Fundamentar en la marcha y en la detención la posición lejana del «ser ahí», mantener fijo esto único y, de esta manera, discurrir el acontecimiento.

172

La revolución que conduce al «ser ahí» como consecución de la verdad del ser: esta es mi única voluntad.

173

Desde la precariedad que se encierra en la falta de necesidades, asignarse a sí mismo la responsabilidad suprema para preparar la disposición a quedar expuesto al ser.

174

Pensar por anticipado hacia el futuro y entrando en él pensándolo, sin que jamás podamos experimentar una resonancia suya. Parece que esto tenga que conducir a un mero arbitrio, y sin embargo es aquí una ley superior la que da las indicaciones: el origen mismo. Pues incluso lo que haya de suceder algún día —caso de que se lo
62 pueda predecir | y, por así decirlo, meterlo por anticipado en el presente— jamás sería capaz de ser una acreditación del pensar. No es lo ente lo que acredita la diferencia de ser, sino al revés. Pero la verdad del ser es difícil de experimentar y solo rara vez se la experi-

menta: en ella converge cada vez toda la historia en algo único, después del comienzo y dirigiéndose hacia el final.

Nos hemos acostumbrado demasiado a ir anotando y a considerar verdadero solo lo que va sucediendo, ya sea afirmándolo o tomándolo como objetivo, pero su procedencia ya no nos conmueve de ningún modo.

175

Plutarco relata la sentencia de Catón Mayor: ὡς χαλεπόν ἐστιν ἐν ἄλλοις βεβιωκότα ἀνθρώποις ἐν ἄλλοις ἀπολογεῖσθαι[44]. Siendo miembro de un género distinto, qué difícil resulta defenderse contra el otro. (Cf. p. 94).

¿Qué hay que hacer entonces? ¿Asimilarse al otro género, o eludirlo? Ninguna de ambas cosas, sino prestar atención a que la tarea más propia se despliega desde el fundamento original, representando para generaciones posteriores algo inagotable.

176

En cierta ocasión, al final de su carrera, Nietzsche da en *Ecce homo*[45] una terrible «definición» de los *alemanes*. ¿Qué significa «alemán»?: «Uno no *quiere* darse cuenta de las consecuencias que implica ser alemán». Entonces, la obtención de la esencia alemana habría que intentarla por un camino de sentido inverso al de extraviarse en la historia anterior: por la vía de una voluntad *futura* de *claridad* en la que todo lo esencial sea sometido a una decisión extrema, una vía cuyo primer paso —que luego impondrá su ley a todo movimiento— sería llevar a cabo el *preguntar*. ¡Pero menudo caldero de brujas está bullendo ahí —caso de que siquiera sea solo un bullir—!: cristianismo, cristianismo «positivo», cristianos alemanes[46], «Frente» confesional, cosmovisión política, paganismo discurrido, perplejidad, idolatría de la técnica, idolatría de la raza, adoración de Wagner, etc., etcétera.

Uno *no quiere* darse cuenta de las consecuencias que eso implica, ¡pero cuánto se está hablando de la «voluntad»!

44. [*Plutarchi vitae parallelae. Aristidis et Catonis et al.* Recognovit Carolus Sintenis, Teubner, Leipzig, 1911, cap. 15, 4/5].

45. [F. Nietzsche, *Ecce homo. Der Wille zur Macht. Erstes und Zweites Buch. Werke*, vol. XV, Kröner, Leipzig, 1911, p. 113].

46. [Los «cristianos alemanes» fueron un grupo de protestantes que entre 1932 y 1945 se sumaron a la cosmovisión de los nacionalsocialistas. El «Frente confesional» o «Iglesia confesional» fue entre 1934 y 1945 un movimiento de resistencia de la Iglesia protestante contra el nacionalsocialismo].

177

Solo los temerarios pueden *tener* miedo.

178

La auténtica historia «previa» es aquella que ha ido por delante de nosotros... o no.

64 179

¿Nos encuentran los nuevos dioses?

¿O sucumbimos?

¿O el otro comienzo es el despuntar de la época *del último dios*?

180

Lo que importa es el desarrollo de la fuerza del preguntar, es decir, del querer claridad.

181

Se está llevando a cabo una repetición del siglo XIX: entre otras cosas, el historicismo, solo que trasladado a la historia previa.

Ahora tampoco se quiere ninguna claridad en las decisiones importantes, ni aquello que podría forzar tal claridad: el preguntar.

Pero se intenta meter clandestinamente en las nociones a un Nietzsche paralizado de medio cuerpo, y al final todo se acaba haciendo con un derroche sin trabas de todos los medios de la técnica.

182

El completo menguamiento de toda noción de los presupuestos desde los que se mantiene la existencia de los creadores conduce a equivocarse con las apreciaciones cuando se tiene la experiencia de lo ente en general.

65 183

Lo que hace ruido no alumbra. Y lo que nunca llega a alumbrar tampoco es capaz de transfigurar.

Solo lo que transfigura tiene fuerza.

184

¿La filosofía? La exploración del terreno de juego del ser en el pensar. ¿Qué significa aquí «pensar»?

185

La inaparente pero eficiente vía para el empequeñecimiento: no se permite que nada se haga grande.

186

El estilo de la contención y el último dios. (Cf. pp. 70 y 72 s.).

187

Lentamente voy aprendiendo a experimentar en lo más desconcertante de los grandes pensadores su verdadera cercanía.

188

Tienes que aprender a envejecer muy rápidamente para poder permanecer aún junto al origen.

189

Sobre la interpretación de la filosofía de Nietzsche: en la medida en que por fin se ha comprendido que la doctrina del eterno retorno de lo igual no solo *es* de hecho la doctrina fundamental de la metafísica de Nietzsche, sino que *tiene que* serlo, los esfuerzos que se han emprendido | en este sentido proceden del entorno de *Ser y tiempo.* 66
Aquí es donde por primera vez se hizo visible el ámbito para la comprensión de la doctrina fundamental de Nietzsche. Pero *todas* esas interpretaciones son insuficientes, porque la pregunta de *Ser y tiempo* no la conciben como *pregunta*, es decir, no la desarrollan como tal. Y al final todo queda en la vía de escape de que Nietzsche retorna al comienzo de la filosofía occidental. Pero esto es justamente su final. Y solo ahora es cuando se tiene que decir: *Incipit principium!* [«¡Comienza el principio!»]

190

Si existe algo así como una catástrofe en la creación de grandes pensadores, no consiste en que ellos «fracasaran» y no pudieran seguir adelante, sino en que siguieron «adelante» en lugar de *permanecer* rezagados junto a la fuente de su propio gran comienzo. La historia de la filosofía occidental hay que apropiársela de una vez bajo este enfoque. (Cf. p. 59).

191

Nuestro orgullo y nuestra nobleza: llevar el preguntar a lo más íntimo *y* extremo, y además y sobre todo al «y»: a la irradiación del campar del ser mismo. Este preguntar es sin provecho, es más, para

los quehaceres habituales no es más que una molestia, y si encima hubiera de avivarse, entonces un peligro. Pero, a pesar de todo,
67 nuestro preguntar, | también en cuanto que preguntar, es aún provisional: se limita a preparar. Primero hay que volver a hacer visible el imperio de lo digno de ser cuestionado. Los *fundadores* tienen que ser más grandes.

192

¡Los ciegos y atareados! Se figuran que el «se» impersonal de la «existencia» ha sido reemplazado ahora por el pueblo... o que alguna vez podría ser reemplazado, que con «el pueblo» no hace más que regresar reforzado, es decir, más encubierto. Y por lo demás, la pregunta en *Ser y tiempo* por supuesto no tiene lo más mínimo que ver con ese parloteo sobre «lo propio del pueblo» que se está volviendo habitual en la ciencia.

193

Hasta ahora todavía no se ha vuelto anticuado lo esencial de *Ser y tiempo*. Hasta ahora ni siquiera ha sido «nuevo», sino que se lo ha mezclado con lo anticuado y usual, volviéndolo así inocuo.

194

«*Investigación espacial*»[47]: ¿es esta la nueva forma fundamental de las ciencias? Quizá también estaría bien practicar además una investigación del *tiempo*, aunque solo fuera en el sentido de meditar sobre lo que en realidad está sucediendo con nosotros en estos *tiempos*. ¿O precisamente *esta* claridad *no* se la *quiere* tener?

68 195

Hölderlin: acabo de cometer un error por despiste. Sería más digno si durante los próximos cien años este nombre no nos lo ponemos en la boca ni en el periódico.

196

¿Qué poco sabemos del enigma y de la esencia de la *posibilidad*?

197

Ir siempre de nuevo a la caza de los pensamientos esenciales a través de las preguntas más arduas.

47. [La «Comunidad imperial de trabajo para la investigación espacial» se fundó en 1935 como una sección de la «Instancia imperial para el orden espacial»].

198

Orgullo: es la resolución madura de mantenerse en ese rango esencial propio que surge de la tarea de garantizar la seguridad de no volver a confundirse a sí mismo con otro.

199

Solo una única cosa puede brindar lo que nosotros llevamos a la claridad suprema de la configuración más sencilla y contundente: incrementar lo oculto y hacer que el encubrimiento se vuelva más poderoso en su intimidad. Y cuanto más directamente avancemos hacia lo claro, tanto más seguro es que lo oculto vendrá siguiéndonos por detrás y nos superará sobreponiéndose a nosotros. Y cuando este *superarnos sobreponiéndose a nosotros* haya entrado intacto en
la configuración, | entonces se habrá alcanzado lo máximo: el 69
(acontecimiento).

200

En meditaciones decisivas, una y otra vez nos llegan señales de la misma experiencia: *conocemos demasiadas cosas y sabemos demasiado poco.* ¿Conocemos tantas cosas porque sabemos tan poco, o sabemos tan poco porque conocemos tantas cosas? ¿O cada una de esas relaciones absorbe alternativamente la otra? ¿Y qué está sucediendo *entonces* aquí? ¿Llegaremos dentro de este círculo aún a una meditación libre?

¡Dejemos los conocimientos y captemos el saber!

201

La *historiografía* nos ha debilitado, ha mermado nuestra creatividad, nos ha desanimado y nos ha convertido en unos imitadores externos. Solo nos puede salvar aquello que en su falsificación nos repugna [?]: la *historia*. Y por eso tenemos que hacer primero que la historia se convierta en un poder que opere por anticipado. Eso sería por sí mismo un crear, que haría que en la historia —no en lo meramente pasado— resplandecieran nuevos soles. (Cf. p. 60).

202 70

¿Quién intuye aún algo de la grandeza de la voluntad, esa grandeza que tiene que contenerse en la contención original? ¿Quién puede experimentar aún con qué originalidad esta contención tiene que serle traspasada al (acontecimiento)? (Cf. p. 65).

203

Quizá el nuevo *campar* de la verdad tenga que volverse por mucho tiempo más esencial que cualquier cosa verdadera o que sea considerada verdadera. Pues el campar de la verdad solo se despliega como «*ser* ahí».

204

En una situación en la que todos los objetivos espirituales desaparecen, en la que toda voluntad de finalidad se ha debilitado y todo pensamiento se ha vuelto inseguro y turbio, donde todas las fuerzas están confusas y todos los niveles están mezclados, de modo que parece haberse vuelto imposible todo punto de ubicación, jamás se puede partir inmediatamente de ninguna pregunta concreta ni de ninguna finalidad concreta. En un momento semejante, resulta ineludible una meditación sobre el punto de ubicación en el sentido más amplio y profundo. Acaso esto pueda parecer un socavamiento definitivo, un no detenerse en medidas inmediatas ni en los campos
71 de visión próximos, pero este movimiento es el único que puede |
aportar el fundamento para un detenimiento maduro. ¿Qué es una raíz muerta que no hace más que estar metida dentro del suelo, en lugar de buscar continuamente su base y atravesarla siempre de nuevo midiéndola en sus extremos y extendiéndose cada vez más originalmente hacia abajo, ahondándose en lo oscuro e impenetrado? Solo siendo lo que excava y fundamenta le asegura al tronco la máxima altura y la forma más segura de estar dispuesto para la tormenta. Ciertamente que no todos valen para todo: la mayoría deben quedarse sentados en las ramas, amenizados o contrariados, pero siempre tranquilizados, y no percibir nada de las savias que en todo momento tienen que ascender por el tronco desde el movimiento arraigante y el desasosiego de las profundidades.

205

Durante el viaje más extremo,
con la mirada más severa,
mediante la palabra más sencilla,
en la construcción más ensamblada,
hacia el juego más íntimo,
para el (acontecimiento) del comienzo.

206

Son las épocas inusuales —aunque lo inusual suyo no consista más que en las dimensiones de la decadencia— las que están necesitadas de lo más desconcertante.

207 70

Estilo es la certeza que el «ser ahí» tiene de sí mismo en su legislación creadora.

Del estilo futuro forma parte la suprema meditación sobre el estilo: ella misma ya *es* estilo cuando se realiza en el ensayo y en el avance. (Cf. *Reflexiones* VII[48], p. 76).

208

Pretender calcular lo que la filosofía puede brindar y lo que le está permitido brindar es una actividad ociosa si previamente no *es* ya filosofía. Por eso, la *única* preocupación es que ella lo *sea*. Si es que tiene que serlo alguna vez, es ahora cuando tiene que seguir siendo lo más desconcertante, y por tanto también lo más malinterpretado en cuanto al modo de su obrar.

209

La piedra de toque más áspera, pero también más veraz para poner a prueba la seriedad y la fuerza de un filósofo a la hora de pensar, es comprobar si en el ser de lo ente experimenta ya y a fondo la cercanía de la nada. A quien le siga quedando denegado esto, ese se queda definitivamente y sin esperanza fuera de la filosofía.

210

Lo que tenemos que aportar para el comienzo en cuanto que el *otro* comienzo: saber a fondo todo lo esencial del primer comienzo y de
su historia, y sin embargo, y justamente, superar eso. En el fondo, | 73
la superación solo le resulta bien a un saber tal: jamás viene mediante un mero apartar la vista mirando hacia otro lado. Pues es *de este último modo* como nosotros, que estamos expuestos impotentes a lo transmitido en forma de tradición, caemos no solo en el vacío, sino sobre todo bajo el dominio de lo *no* superado que, ahora más que nunca, sigue repercutiendo bajo la apariencia de lo obvio y de aquello que uno mismo ha pensado, y haciéndonos súbditos suyos.

El otro comienzo solo es posible desde el más íntimo pensamiento *histórico*, que ha superado toda historiografía. Pero la razón más secreta para preguntar la pregunta por el ser como una pregunta *histórica* consiste en que, ahora, el ser se lo experimenta y se lo fundamenta como *lo más único* e irrepetible desde el (acontecimiento).

48. [M. Heidegger, *Überlegungen VII-XI* (GA 95), ed. de P. Trawny, Fráncfort M., 2014, p. 53].

211

¿Resultará bien la más original *apropiación* del (acontecimiento)? Y suponiendo que esto haya de serles concedido a las épocas venideras, ¿de qué otro modo podría resultar sino en una *preservación*? Esta palabra nombra el *actuar de la contención*, y está muy alejada de todo limitarse a sujetar fatigadamente algo que se nos ha transmitido en forma de tradición, pero también guarda distancia con todo vacío seguir transmitiendo lo que acabábamos de sujetar. La preservación es la fuerza suprema para el instante, en la
74 medida en que aborda primero | lo que se nos había encomendado forzándolo a que choque contra lo que nosotros hemos aportado. La preservación es el misterio del crear. La preservación nombra aquello: el hecho de que solo *somos retenidos* en la historia desde el (acontecimiento) si somos nosotros mismos quienes *retenemos*,

ateniéndonos a la potestad que dispone, deteniéndonos en el instante y, de este modo, estando encarecidamente en el ser.

Preservación solo como «*ser* ahí».

La preservación es el acto y la historia de la *contención*.

De la contención surge la preservación.

212

La *unicidad* del ser y la *rareza* de lo ente: cómo, en su intimidad, se alzan hacia lo resguardado desde la verdad, que es el encubrimiento que aclara y despeja.

Cómo el resguardo de lo resguardado, y por tanto aquel alzamiento, suceden en la preservación como un acto de contención del «ser ahí».

213

La preservación y el olvido del ser.

La preservación como recogimiento del ser en la propiedad de su unicidad.

75 214

Qué común y mezquino es hoy un domingo así en la ciudad. En realidad, la peculiar mezcla de esto común y mezquino solo se la puede designar con el extranjerismo «ordinario».

215

En la filosofía, primeramente no se fundamenta lo verdadero mediante demostraciones, sino que se funda el campar de la *verdad*. ¿Pero qué es esta fundación? Hasta ahora ha permanecido oculta

y si ha aparecido ha sido solo deformada y malinterpretada por la «ciencia».

La fundación como «ser ahí». Pero este «ser ahí» es la encarecida estancia en el (acontecimiento).

216

El esfuerzo del pensamiento por el *otro* comienzo:

Vías oscuras, intrincadas, todavía por excavar, subterráneas. Aún no se ha trazado el camino sencillo por el campo en la mañana primaveral.

217

Ahí donde lo grande se manifiesta como lo masivo y gigantesco, lo pequeño es *tan* pequeño que ni siquiera puede *ser* pequeño, porque no ve auténtica grandeza.

218 76

Ser y tiempo no es una «filosofía sobre el tiempo», ni menos aún una doctrina sobre la «temporalidad» del hombre, sino que con toda claridad y seguridad es *un* camino para la fundamentación de la verdad del ser: del *ser mismo* y no de lo ente, ni tampoco de lo ente *en cuanto que* ente. Lo que en ello rige es el saliente hacia la «temporalidad», que es aquello donde el tiempo original campa junto con el espacio original *en cuanto que* ambos son despliegues del campar de la verdad, de su aclaramiento y de su encubrimiento que arrebatan y cautivan.

Desde luego que el tercer apartado de la primera parte, acerca de «Tiempo y ser», que en la primera versión es insuficiente, habría que destruirlo. Un reflejo suyo configurado de forma crítica e histórica lo contienen las lecciones del semestre de verano de 1927[49].

219

Una innumerable multiplicidad de cosas están «pasando» ahora a cada hora, e innumerables cosas serán dadas a conocer de inmediato para volver a ser olvidadas ya en el próximo instante, siendo reemplazadas por lo próximo más reciente, es decir, por lo próximo olvidable. «Pasan» muchas cosas, y todo el ajetreo en torno a ese

49. [M. Heidegger, *Los problemas fundamentales de la fenomenología* (GA 24, 1975), ed. de F.-W. von Herrmann, trad. y prólogo de J. J. García Norro, Trotta, Madrid, 2000].

planeta que todavía llaman «tierra» no es más que un mero y puro «pasar» tal, el cual continuamente se devora a sí mismo para volver a hacerse comida.

77 «Pasan» muchas cosas pero ya no *sucede* nada, es decir, | ya no se toman decisiones que se expongan a la verdad de la diferencia de ser, ni siquiera aunque se trate de arriesgarse en este ámbito al sacrificio completo para afrontar cara a cara, en el hundimiento real, la magnitud de la diferencia de ser.

¡Pero ojalá que siquiera esto, el hecho de que todo se limita a pasar sin que nada suceda, irrumpiera como un acontecer, y por tanto como *la* precariedad! Con ello *habría vuelto a suceder una primera cosa*, y la historia se habría evadido del ámbito de las circunstancias que pasan y de su gigantesca presentación refugiándose en la silenciosa morada de lo grande e irrebasable.

220

¿Llegará a saber manejar alguna vez Occidente el otro comienzo? ¿O tendrá que llegar a ser ahora realmente la tierra del anochecer, y esto bajo la luz de la apariencia de que es un amanecer el que hace que resulte tan cómodo olvidar el laberinto de la noche cayendo uno a trompicones en el presunto día?

221

¿Por qué tengo dos «g» en mi apellido? ¿Para qué, si no es para darme cuenta de lo que constantemente importa?

«Bondad» [*Güte*] (no compasión) y «paciencia» [*Geduld*] (es decir, voluntad suprema).

78 222

Si la historia futura del hombre ha de ser aún una historia y no una sórdida cacería en persecución de circunstancias que se devoran a sí mismas y que solo se pueden sujetar durante un tiempo en medio del ruido más ensordecedor, si se nos ha de regalar una historia, es decir, un estilo de la existencia, entonces esto solo puede ser la historia oculta del gran silencio en el que el señorío del último dios inaugura y configura lo ente. Y lo que importa entonces es esto:

Primero tiene que venirle a la tierra el gran silencio acerca del mundo. Ese silencio viene solo de la intimidad de la contienda entre el mundo y la tierra, en la medida en que la intimidad de la disputa de esta contienda está templada por completo por la contención en que consiste el temple fundamental de la existencia.

223

Para quien no experimente ahora que *con* su obrar y *para* su obrar es necesario que surja una soledad que habrá de hacerse cada vez mayor, su «vida» no tendrá ningún lugar del mundo en esta tierra, sino que solo quedará siempre pendiente relativamente de los desplazamientos respectivos de los ajetreos que se desarrollan y de sus situaciones, y requerirá crecientemente de una estimulación artificiosa por medio de eso que se da en llamar los | «éxitos», para 79
ocultar la sinrazón y para defenderse del mareo que entra a causa de ello.

224

La *auténtica incardinación* en la voluntad de renovación de los alemanes no consiste más que en el creciente reconocimiento de la precariedad y en el emprendimiento original de las tareas más extremas.

La *falsa medida de la fiabilidad* es la que se obtiene de la unanimidad externa con unos organismos que resultan directamente corrientes.

No es necesario que aquellos que encuentran satisfacción en sus negocios y sus maquinaciones, y que encuentran su confirmación en sus «comunidades» y sus «colectivos», intuyan además algo ni menos aún sepan de aquella enajenación original que se evade a todo lo yoico y que forzosamente se implica no solo como consecuencia, sino ya como condición, en el sufrimiento creador de los hombres singulares.

225

¿De qué necesitamos antes que nada? De la intelección de que solo una larga disposición y una creciente meditación crean el espacio y la ocasión para la vacilante subitaneidad de los instantes creadores.

226 80

Careciendo de señales tiene que proseguir su curso el pensamiento inicial. Única y exclusivamente cuando a la fundación —que lleva a cabo el pensamiento— del campar de la verdad le acaece que la verdad ha quedado resguardada en lo ente y que ese resguardo le ha sido *adjudicado* a ella, solo entonces dicho pensamiento se vuelve histórico y se convierte en el fuego del poder de lo verdadero.

Por sí mismo ese pensamiento no es capaz de nada y forzosamente dejará de llamear si no vienen aquellos que aticen de nuevo

las ascuas que aún siguen candentes. Este es el sentido de la inutilidad de la filosofía.

227

¿Qué hay que hacer ahora para la filosofía? Eso resulta de su vocación y su destino de ser un pensamiento en el comienzo, y de la meditación sobre su estado actual (Cf. «Cesión»[50]).

228

La garantía de una gran historia solo la brinda la futuridad extrema del temple fundamental creador en el más abisal «espacio» de tierra y mundo. Toda potencia originalmente creadora resulta igual de esencial para su preparación.

229

El misterio es la fuente de aquella verdad que nos garantiza la gran
81 amplitud de la incardinación en la diferencia de ser, | convirtiendo lo inagotable en un regalo. Lo que previamente parecía conocido y enarenado en lo habitual de súbito es irradiado por la magia de la esencia oculta de lo ente.

La precariedad de nuestras relaciones con lo ente, su vulnerabilidad a todos los organismos rápidos y calculables, tiene su causa en la creciente debilidad para esa gran veneración que solo viene de la fuerza del recuerdo. Pero el recuerdo no es nunca un quedarse prendido de lo pasado con una orientación retrógrada, sino que el recuerdo surge de una futuridad del crear que se rehúsa a toda vacía eternización y que en la finitud de su vocación y su destino ha encontrado esa singularidad del campar que, en verdad, siempre perdura más allá del eternamente igual «y así sucesivamente», y que alguna vez habrá de resurgir de nuevo en una singularidad. Solo lo irrepetible puede lograr que alguna vez vuelva a resurgir algo único. Esta es la más íntima ley de la diferencia de ser.

230

No *proclamar* una doctrina a hombres que están presentes ahí delante, sino *trastornar* al hombre actual desplazándolo a esa precariedad suya que se encierra en la falta de necesidades y que a él le queda velada. Este trastornamiento es el primer presupuesto para volver a crear un cimiento.

50. [M. Heidegger, *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, cit., pp. 167-224].

231 82

La filosofía nunca puede guiar inmediatamente ni ofrecer una ayuda. Tiene que preparar históricamente y estar dispuesta. ¿Con qué y para qué?

Con los ámbitos esenciales del preguntar, del decidir y del resguardar la verdad en lo ente.

Para una voluntad que, preparada por aquellos y a sabiendas, haciéndose historia quiere llegar hasta su vocación y su destino.

Y quizá por eso la filosofía *tenga que* desaparecer del radio de alcance de las pretensiones y las necesidades públicas y habituales.

232

La filosofía es el saber sin provecho pero señorial (p. 39).

233

Qué bien que solo los menos intuyan tan raramente algo de la verdad de la diferencia de ser.

234

¿No será un error abisal, y por tanto apenas perceptible, pretender alzar la existencia y la historia del hombre hasta su vocación y su destino e incluso hasta su grandeza utilizando organismos y disposiciones? Es un error, porque el destello configurable de la unicidad y la extrañeza de la diferencia de ser en el paroxismo más crudo es lo único que arrebata al hombre elevándolo a sus alturas y que puede propulsarlo a sus | profundidades, inaugurando así para él 83
el tiempo y el espacio de su «ahí». Todo lo demás, todo lo que no tenga este carácter de acontecimiento, queda fuera de la posibilidad de fundar una historia esencial. Cuanto más grandilocuentes sean las gesticulaciones, tanto más claramente se reducen a la mera retardación, que se va pulverizando, de un hundimiento que desde hace mucho tiempo es preciso e indetenible, un hundimiento al que le queda rehusado llegar a ser una transición.

¿Pero cómo tiene que ser un hundimiento para que pueda llegar a ser una transición?

235

No solo no estamos en posesión de lo verdadero (qué y cómo es lo ente y qué —*¿quiénes?*— y cómo somos nosotros siendo en medio de él). Sobre todo no sabemos la *verdad*. Es más, *ni siquiera queremos* saber la esencia de la verdad, pues uno se encrespa contra el preguntar. Uno desconfía del preguntar como si eso fuera un cauce

hacia lo incierto, y alega la sana proximidad a lo «real» y a la «vida». Y esta viene a ser la forma más capciosa de la reticencia frente a la esencia de la verdad, y la forma más obstinada del abandono del ser. (Cf. p. 94). Los inquirientes.

84 236

¿*Claridad* como la transparencia acopiada de lo vacío y superficial, o claridad de la transfiguración, es decir, como voluntad de la riqueza y de la profundidad de lo oculto? Preguntar como la voluntad de la lucha por los criterios.

La creciente desconfianza hacia el preguntar toma su impulsión del miedo oculto a que, por vía del preguntar, quizá uno tenga que encontrarse con la procacidad propia e inconfesada.

En efecto, el preguntar es la «autodecapitación», concretamente la autodecapitación de los procaces que van por ahí dando tumbos bajo la apariencia de arraigo. (Cf. pp. 93, 94 s.).

237

¿Adónde nos precipitamos? ¿O ni siquiera es una precipitación, puesto que esta aún presupone altura y profundidad y puede tener su propia grandeza, e incluso puede obtener un triunfo, suponiendo que quienes se precipitan todavía puedan recobrarse a sí mismos gracias a la caída, llevándose ante la verdad de la diferencia de ser? ¿Quizá ni siquiera es una precipitación, sino únicamente un encallamiento y una desolación? ¿Quién pretenderá calcular la dirección del movimiento de nuestra historia? Menos que nadie, quienes solo se aferran a lo que para ellos había habido hasta ahora.

85 238

¿*Quiénes* somos nosotros? Parece que saber esto sea algo innecesario. Mejor esto: meramente el hecho de que *somos*. Pero ser significa aquí «ser sí mismo»: resistir la mismidad basándonos en ella. Y por eso nuestro ser campa siempre como un «haberse recobrado» o un «haberse enajenado»: en cada caso, en un encomendamiento a sí mismo del que forma parte un traspasarnos. ¿*Quiénes* somos nosotros? Saber esto es tan necesario que, sin este saber, jamás podremos decidir si nosotros «somos» o si no hacemos más que apañárnoslas en medio de lo que no es, hallándonos a nosotros ahí como si fuéramos algo previamente dado, que es lo que sucede con el *cogito-sum*.

239

¿Cuál es la decisión extrema? ¿Si estamos incardinados en la diferencia de ser, es decir, en el viraje? ¿Si la verdad de la diferencia de ser campa de tal modo que tal diferencia de ser nos necesita por ser nosotros aquellos que, transformándose, fundan la existencia?

240

La auténtica *crítica filosófica* es siempre solo y únicamente meditación sobre el criterio (la verdad de la diferencia de ser). Jamás hay que tomarla con estrechez de miras usándola como una degradación, como una condena y ni siquiera como una demostración de errores.

241

No es propio del auténtico pensador imponer combatiendo sus | 86
pensamientos ni planear las correspondientes maquinaciones e intrigas: tiene que tener el valor supremo de, habiendo dispuesto bien sus pensamientos, dejarlos estar ahora por sí mismos.

242

Una filosofía que se limite a elevar a conciencia lo que existe y lo que se ha producido no es tal, ni puede serlo en una época de transición, que es cuando hay que llevar a cabo la meditación sobre la necesidad de las decisiones extremas: la decisión sobre la incardinación en el ser y, antes que eso, las decisiones sobre la verdad de la diferencia de ser y sobre el campar de la verdad. Dado que nosotros, a causa de la decadencia espiritual, somos demasiado endebles para realizar este acto y ya no conocemos criterios superiores, aquella meditación tiene primero que ser preparada. Y dado que tales decisiones llevan su tiempo y no se las puede calcular en función de menesterosidades, hace falta una elevada claridad histórica para no forzar cosas prematuras. Quien se sacrifica a semejante preparación de aquella meditación está en fase de transición, y por eso tiene que haberse anticipado mucho y no debe aguardar de los contemporáneos, | por muy inmediatamente acuciante que pueda ser eso, nin- 87
guna comprensión inmediata, sino, en todo caso, nada más que resistencia.

Pero en la meditación, y gracias a ella, sucede necesariamente aquello que siempre es aún distinto, que es lo que en realidad se trata de deparar, pero que jamás hallaría la morada de su acontecer si no hubiera un espacio clareado para la aparición de lo oculto.

243

Igual que la auténtica filosofía nunca repercute inmediatamente sobre la «vida» y, considerándola desde esta, se la ve como si se quedara al margen sin reportar ningún provecho, quedándose ya en una extravagancia de la imaginación, ya en un ejercicio de agudeza, tampoco resulta jamás inmediatamente aprehensible cuándo y cómo la filosofía repercutió por vez primera a su manera auténtica. Pues una vez que ha sucedido esto, es necesario que lo que ella tiene de esencial entre tanto se haya vuelto, al menos en parte, obvio. Y es ahora cuando, más que nunca, la filosofía evidencia ser superflua, toda vez que lo obvio es sin memoria. Por eso, solo unos pocos son capaces de intuir lo que sucede en esta historia oculta de la verdad de la diferencia de ser.

88 244

Las designaciones de posiciones fundamentales del pensamiento filosófico son siempre capciosas.

Mis esfuerzos se los podría llamar esfuerzos por una «*filosofía de la existencia*» (cf. el capítulo final del libro sobre Kant). Ciertamente, esto solo puede significar que con este pensamiento se está preparando por vez primera la fundamentación del «ser ahí», y que este pensamiento mismo crece desde este fundamento que es el «ser ahí» desplegándolo.

Pero el «ser ahí» y su fundamentación se los exige desde el otro comienzo de la filosofía misma, desde el preguntar su pregunta fundamental por la verdad de la diferencia de ser y por el campar de la verdad. Solo porque mis esfuerzos son una filosofía en el otro comienzo, y solo en la medida en que lo son porque preguntan *de esta manera*, solo por eso son una filosofía del «ser ahí» que exige renunciar a todas las nociones anteriores que esta palabra abarcaba (estar presente, realidad, existencia en el sentido de *existentia*).

Pero resulta que en la medida en que, en el primer intento que se hizo, el modo de *ser* y de persistir que tiene el «*ser* ahí» fue designado como «existencia» —no en último lugar porque con la palabra *ex-sistere*, interpretándola de otra manera, se podía indicar
89 el | carácter extático que tiene el «ahí»—, ese intento cayó bajo la designación de una «filosofía existencial» en el sentido de Jaspers, quien ponía en el centro de su filosofar el concepto kierkegaardiano de existencia en su sentido moral (comunicación y apelación).

La orientación de *Ser y tiempo* diverge fundamentalmente de ello. El concepto de existencia, aunque también se refiere a la vez a un momento de lo *existencial* (de ahí el «prestar asistencia»), aquí se está refiriendo al «ser ahí», planteándolo a este exclusiva-

mente desde la pregunta por la verdad del ser. Al mismo tiempo, este preguntar se sitúa de forma esencialmente distinta y original en la historia global de la filosofía occidental.

245

Ni una lista de las «ideas» y la degradación de estas a unos «valores» que reporten provecho, ni la cuestionable alianza con una «realidad vital» ciega, traerán una «renovación» de la filosofía. Esta requiere del otro comienzo, que es necesario. Y esta necesidad es la de la mudanza de la esencia de la verdad, una necesidad forzada desde la
más íntima y amplia precariedad histórica. Esta mudanza | se lleva 90
a cabo a modo de preparación en la fundamentación meditativa del «ser ahí», una fundamentación que, por su parte, permanece encajada en la juntura de la pregunta por el ser en cuanto que la pregunta fundamental.

246

Previamente, la filosofía en el otro comienzo es la fundamentación del abismo sin fondo como la morada del instante de la verdad del ser.

247

Cuanto más gigantesco sea el hombre tanto más pequeño tiene que hacerse su campar, hasta que aquel, no viéndose ya a sí mismo, se confunda a sí mismo con sus maquinaciones e intrigas, «sobreviviendo» así aún a su final propio.

¿Qué significa eso de que a la masa humana ya ni siquiera se la honra concediéndosele que sea aniquilada de *un único* golpe? ¿Hay una demostración más contundente para el abandono del ser?

En semejante denegación, ¿quién intuirá la reminiscencia de un último dios?

248

Podría parecer que en una época de transición también es cuando más clara resulta la visión global que se tiene de lo pasado y de lo
venidero, porque es entonces cuando el saber sobre eso | resulta 91
más fácil. Pero lo que sucede es lo contrario, suponiendo que sea una transición real (operante) y no una que se limite a analizar la respectiva «situación actual» desmembrándola.

En una transición operante, el proceso y el avance quedan ya expuestos a los empentones de lo venidero, portando todavía lo transmitido en forma de tradición. Lo que hay aquí es un singular apremiarse sobrepasándose y apretujarse mezclándose de lo que

campa habiendo sido y de lo futuro. Lo que la meditación, estando en la transición misma y al servicio de su consecución, llega a saber de la transición nunca es lo que realmente sucede dentro del propio tránsito. Y sin embargo, esa meditación, si es auténtica, acomete y toma parte en este acontecer.

Y si encima aquella meditación se dirige a lo más extremo sometiendo a decisión la propia esencia de la verdad, entonces es cierto que su repercusión necesitará un tiempo largo y que vendrá por caminos que, lentamente, la harán irreconocible y superflua en la forma de irrupción que ella asumirá, pero llegará un día en el que, en unos pocos corazones grandes, volverá a haber una fulguración de
92 aquel comienzo. Los comienzos se sustraen a toda voluntad de | atraparlos. Al retirarse, solo dejan abandonado el inicio como una máscara suya.

249

Las *«cosmovisiones»* quedan fuera del ámbito del pensamiento creador (de la filosofía) e igualmente fuera del ámbito del gran arte. Pero ellas son los modos como la filosofía y el arte se hacen de forma inmediata, es decir, como se los deja preparados para que cualquiera pueda aprovecharse y abusar de ellos. Por eso la filosofía nunca puede ser «cosmovisión», ni debe pensar siquiera con vistas a asumir su puesto. Es más, la filosofía ni siquiera puede determinar una cosmovisión en cuanto tal, sino que tiene que limitarse a soportar que esta la utilice... o que no le haga ningún caso.

Por eso, lo que se da en llamar fundamentaciones «teóricas» de las cosmovisiones siempre es una peculiar mezcla de semifilosofía y de semiciencia. Falta tanto la seriedad del pensar como el rigor del investigar. Ambas cosas las ha reemplazado de antemano la voluntad de una imposición inmediata de la «cosmovisión». Por eso sigue siendo siempre algo desencaminado cuando fundamen-
93 taciones semejantes de una cosmovisión se miden en función de | los criterios de la filosofía o de la ciencia, las cuales a su vez son, ambas, fundamentalmente dispares entre sí.

Su único valor lo tienen en la utilidad para aquel provecho al que obedezca la cosmovisión en cuanto tal. Pero en sí misma la filosofía es algo inútil, y frente a la «cosmovisión» la ciencia reporta en verdad un cierto provecho, pero un provecho limitado.

250

Lo extraordinario no puede ser lo llamativo. Lo más extremo tiene que ser lo más íntimo.

251

En la contención y en la reserva se encierra una osadía recóndita y silenciada.

252

¡Qué terrible puede llegar a ser esa esclavitud que surge de la dependencia inmediata en la que necesariamente cae todo antagonismo y todo combatimiento!

¿Qué sucede con la certeza que un pueblo tiene de sí mismo una vez que ha perdido la posibilidad de custodiar su destino más propio en cuanto que lo más digno de ser cuestionado y de soportarlo creativamente? (Cf. p. 84).

253

Cada vez va menguando más la fuerza para la gran | soledad, sien- 94
do tal fuerza la morada de la apertura fundante del ser y, por tanto, también del fundamento de la incardinación creadora.

Pero si dicha incardinación no consistiera más que en ir al lado, entonces no haría falta ninguna «fuerza» ni ningún fundamento para ella.

254

¿Quién es el hombre? ¿Un mero animal que establece valores, o la mera envoltura de un «alma» que se aleja flotando hacia la eternidad? ¿O es la morada única de la verdad del ser y de la referencia a lo ente?

Es aquello único a lo que esta unicidad tan raramente le resplandece, convirtiéndose para él en una posesión fundante.

255

¿Eres un inquiriente? ¿Uno de la estirpe de aquellos que no van dando tumbos en busca de lo nuevo ni son adictos a ello? ¿Uno de aquellos que, estando en el abismo sin fondo, saben del fundamento, manteniéndose así más firmes que todos los que se limitan a estar convencidos? (Cf. pp. 62, 83/84, 102).

256

Estos inquirientes establecen el nuevo rango de la incardinación en la diferencia de ser. Su alianza, oculta incluso para ellos mismos, no
conoce la cifra | ni requiere de ningún organismo ni de ninguna con- 95
firmación.

257

Se piensa que mi «Discurso sobre el rectorado» no encaja en mi «filosofía»... suponiendo que yo tenga una filosofía. Y sin embargo, en ese discurso se expresan algunas cosas sumamente esenciales, solo que en un momento y en unas circunstancias que no se correspondían de ningún modo con lo que se dice ni con lo que se pregunta. Ciertamente, el gran error de este discurso consiste en que sigue suponiendo que, en el ámbito de la universidad alemana, sigue habiendo una estirpe oculta de inquirientes; en que el discurso todavía espera que los inquirientes consientan en que se les conduzca al trabajo de la transformación interna. Pero ni quienes había hasta entonces ni quienes entre tanto han ido llegando después pertenecen a esta estirpe. Y el testimonio más claro de que quedan excluidos de ella lo tiene ahora a mano todo el mundo: se han entendido y puesto de acuerdo y se han encontrado y, sobre todo, han hecho ahí sus negocios. Que en aquel discurso yo no supiera esto de antemano es su principal carencia. Y por eso no se lo pudo enten-
96 der. ¡Pero quién quiere pensar tan por anticipado como para | saber que la autoafirmación —el recobramiento del ser sí mismo— tiene que fundamentarse en la pregunta por lo más digno de ser cuestionado! ¿Se puede construir su casa —así piensa el entendimiento común— sobre la tormenta, *sobre* ella, que no hace más que derrumbar a aquella?

Con arreglo a su esencia, el carácter *técnico* —que está dispuesto en la esencia de la «ciencia» moderna, la cual solo guarda una relación mediata con el «saber» griego—, la «tecnificación» de todas las ciencias, también de las «del espíritu», no se lo puede detener jamás mediante cualesquiera «medidas» que se vayan introduciendo durante la marcha. También aquí tenemos algo que va rodando, o mejor dicho, que se va deslizando hacia su final.

258

La sucesión generadora de las generaciones podrá seguir manteniéndose durante siglos, engendrando así ejemplares humanos quizá cada vez más masivamente. Pero para eso no hace falta que haya ninguna historia ni ningún pueblo, pues incluso la más íntima ley configuradora de un pueblo histórico queda en cada caso restringida
97 ella misma en lo temporal a un lapso de | épocas. Del saber acerca del sentido configurador del cauce más corto no se deduce un «pesimismo», sino su inverso: la voluntad suprema de salirse uno mismo a las posibilidades más extremas para verse sobrepasado por ellas.

259

Considerándolo desde Occidente y desde la «historia universal», *¿está arrancando ya la falta de historia?* Si es así, entonces este arranque tiene que discurrir además bajo la apariencia de las circunstancias más ruidosas y esplendorosas. En cuanto que creciente debilidad para la historia, la falta de historia, proviniendo de esta y nutriéndose todavía de ella, empleará todo lo que tenga para organizar a sabiendas una exhibición de historicidad tal como no la había habido jamás. De lo que menos sabrá nunca esa falta de historicidad que está arrancando será de sí misma, ni jamás reconocerá que lo es. Pero justamente esta aparente seguridad de sí misma, que cuando se realiza por sí misma en parte aún lo hace en serio, es el más tétrico testimonio de que ya se está preparando aquella claridad de la desolación que puede estar calculada para largos periodos de tiempo.

¿O la apariencia de la incipiente falta de historia no es más que 98
la señal del ingreso histórico en una época de *transición* a un nuevo día histórico de Occidente? Si la *transición* está en marcha, entonces hay que afirmar toda voluntad de recogimiento y todo paso hacia la meditación, por muy provisional y oscuro que un paso tal pueda ser y por muy definitiva que pueda ser la certeza que tiene de sí mismo. La época de la transición exige como ninguna otra la amplitud de la mirada histórica y la visión de los peligros que nos acosan.

Una transición a la que le resultan ineludibles las vacilaciones de su cauce ¿no tiene que mantenerse en una innegociable autocerteza de lo que está haciendo, de modo que tenga que parecer que ella no es la transición sino la propia eternidad que ya ha llegado? ¿No hace falta esta autocerteza para mantenerse en el conjunto de la transición? Ciertamente que sí, pero entonces también hacen falta en igual medida, es más, en una medida superior —aunque de otra manera— aquellos que viven por entero de la incertidumbre,
de aquella incertidumbre que prepara lo venidero, | donde se pien- 99
sa por anticipado el espacio y el tiempo de las grandes decisiones.

En aquella época de transición que conforme a su esencia es tan rica y tan oscura como ninguna otra puede serlo, en una época semejante, las fuerzas opuestas extremas y los fenómenos contrarios tienen que persistir juntos y requerirse mutuamente desde un fundamento profundo: quienes están seguros de sí mismos, los cuales suscitan y practican las condiciones más inmediatas y palmarias de la existencia histórica, como si en esto consistiera *la* tarea por antonomasia; y los inquirientes, que piensan muy por anticipado y que preparan las condiciones fundamentales de la creación, solo gracias a lo cual se le fundamenta al pueblo congregado el margen

de tiempo de su existencia. Los muchos que, siendo iguales, se congregan en torno a la misma prestación y al mismo trabajo conjunto, confirmándose mutuamente en su indispensabilidad; y los pocos que, en solitario, cargan sobre sí con el sacrificio de que se los malinterprete, pero que sin embargo son quienes, desde una incardinación futura, preparan la historia y llevan a cabo la transición.

La meditación histórica auténtica y suprema sobre la transición
100 aprenderá a saber que estos opuestos | tienen que combatirse y se combatirán recíprocamente a menudo exactamente en la misma medida en la que, en el fondo, van juntos y se pertenecen mutuamente, pero que siempre llegarán a la unidad solo de forma mediata. A cambio de eso, todo intento de juntar estas fuerzas que forzosamente son opuestas —y que desde la contraposición van juntas y se pertenecen mutuamente— a base de nivelarlas e igualarlas no solo se quedará siempre en una comprensión falsa de las fuerzas históricas, sino que sobre todo conducirá a su debilitamiento. Lo único que se tiene que exigir es un camino y un modo de la meditación en los que esta opositoriedad se conciba hasta tal punto que no resulte inhibida ni destruida por las medidas externas que adopte una parte ni por la marginalidad y extravagancia de la otra parte. (Cf. Del acontecimiento: Reminiscencia: el abandono del ser[51]).

260

¿A qué podrá deberse que la pregunta por la verdad de la diferencia de ser no se comprenda? A que no se la toma en serio, y esto porque no se tienen motivos para tomarla en serio. Y no se tienen motivos porque el acceso a eso —el abismo sin fondo— no está abierto, es decir, porque no hay ninguna *precariedad*: es la época de la falta de necesidades.

101 261

¿Es el *saber* hoy tan impotente como parece, y todo depende únicamente de la «acción»? ¿O la apariencia de impotencia del saber no es más que el encubrimiento de un inusual desenfreno del *opinar*, aquel saber a medias que, pareciendo que se dirige a lo esencial y que al mismo tiempo le entra en la cabeza a cualquiera como algo evidente, sin embargo elude las primeras decisiones, y al hacer eso se refugia o bien en las acciones o bien en la predicación magisterial? El saber a medias solo da validez a esta alternativa, y se caracteriza por el odio hacia toda meditación que se dedique a poner

51. [M. Heidegger, «Vom Ereignis: Anklang: die Seinsverlassenheit», en *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, cit., pp. 99 ss.].

en cuestión. No conoce los ámbitos originales de la decisión sobre la incardinación o no incardinación en la diferencia de ser.

Al mismo tiempo, el saber a medias tiene el aspecto de una auténtica «fe». Y al cabo resulta imprescindible como la forma fundamental de conducir para pasar de largo ante los auténticos abismos.

262

Más difícil que el preguntar meditabundo en acto es el saber acerca de qué es y de qué tiene que seguir siendo tal preguntar.

263 102

¿Quiénes son aquellos que fundan la diferencia de ser y piensan la verdad de la diferencia de ser? Los extranjeros en lo ente, aquellos que a cualquiera le resultan desconcertantes y que solo le son familiares a eso que andan buscando. Pues en la búsqueda está la más abisal proximidad al hallazgo, a aquello que únicamente al esconderse nos hace señas a nosotros. (Cf. pp. 93 s.).

264

Quien sea capaz de pensar en verdad conjuntamente por ejemplo el tratado sobre el «ser para la muerte»[52] con el tratado *Sobre la esencia del fundamento*[53], y ambos con la conferencia sobre *Hölderlin y la esencia de la poesía*[54], es decir, quien sea capaz de comprender las referencias originales e impronunciadas, aquellas referencias entre el campar de la *diferencia de ser* y su fundamentación en el «*ser ahí*», ese llegará al camino hacia aquello a lo que mi búsqueda lanza una mirada previa. Una yuxtaposición extrínseca de conceptos usados no sirve de mucho: quizá brinde la anhelada ocasión de hacer cómputo de contradicciones. Pero, al fin y al cabo, lo que importaba no fue jamás constatar, consolidar ni entregar resultados para el sentido común y el sano juicio ni para su eternidad, sino hallar el *camino* que atraviesa el abismo... y recorrerlo.

265 103

Aportar frente a *Ser y tiempo* el comprobante de que, en esta obra, el «pueblo» y la «comunidad popular» no se plantean ni se nombran

52. [M. Heidegger, *Ser y tiempo* (GA 2, 1977), trad., prólogo y notas de J. E. Rivera C., Trotta, Madrid, ³2012, pp. 332 s.].

53. [M. Heidegger, «De la esencia del fundamento», en *Hitos*, cit., pp. 109-149].

54. [M. Heidegger, «Hölderlin y la esencia de la poesía», en *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin* (GA 4, 1981), versión de H. Cortés y A. Leyte, Alianza, Madrid, 2005, pp. 37-53].

como «centro de sentido», es más, que no se los plantea ni se los nombra en absoluto, significaría lo mismo que demostrar frente a un abeto que no brinda las prestaciones de un bólido de carreras. Al cabo, el abeto en cuanto que abeto siempre es capaz de aquello que un bólido de carreras nunca aportará, por muy ruidosa y gigantesca que pueda ser su aparición. Así, *Ser y tiempo* quiere algo que, quedándose en el silencio, se anticipa en mucho a todo parloteo sobre el «pueblo» en ese «simulacro de filosofía» que de pronto se ha vuelto afanosísimamente «populista».

266

¿Qué futuro de la «filosofía» traerá públicamente esa decadencia del pensar que viene durando ya desde hace mucho tiempo? Durante un tiempo proliferará aquí una tropa desordenada de pseudofilósofos díscolos, desligados de toda auténtica tradición, pero haciendo una rapiña a discreción de todo lo que se ha logrado hasta ahora, sin la madurada seguridad de la herramienta, carentes de todo temor y fuerza de veneración, desconsideradamente ávidos de las lentejuelas de las vanidades propias, trajinando en una nube de ruidosa locuacidad. Quizá este desierto sea el mejor sitio donde el silente creci-
104 miento | de los futuros pensadores alemanes tenga que encontrar su protección —a causa de que resulta irreconocible— y prepararse para volver a intervenir en aquellos grandes orígenes y comienzos que ningún ser que se queda en apariencia podrá llegar a tocar jamás.

267

Nuestro saber siempre alcanza solo hasta donde se extiende la encarecida estancia en el «ser ahí», esa fuerza para poner a resguardo la verdad en lo ente configurado. La *Crítica de la razón pura* de Kant tiene que presuponer esta conexión sin poder concebirla en cuanto tal y, menos aún, sin poder llevarla a un fundamento (la referencia que gira entre el «ser ahí» y el ser, virando de uno a otro).

Y porque este fundamento quedó sin fundamentarse, esta crítica permaneció infundada y tuvo que presenciar que de inmediato, pasando a través de ella y con su ayuda, dentro del idealismo alemán se avanzara hasta el saber absoluto.

268

Mi preguntar es únicamente el esfuerzo por fundar *el «ser ahí»* como el fundamento de la verdad de la diferencia de ser. Pero se queda en un mero señalar a la necesidad y a los caminos de tal fundamentación.
105 A la luz de esta tarea, la historia anterior de la filosofía se concentra en la clara sencillez de unos pocos pasos. Y sin embargo, ¡qué

desfigurado y sobrecargado queda esto esencial por culpa de «problemas» díscolos! ¿Volveremos a encontrar el camino hasta eso? ¿La desgana por pensar y la reticencia a hacerlo serán solo una pausa para tomar aliento para un nuevo salto? Entonces habrá que exponerse a la desolación y resistirla, aunque ella consuma las fuerzas. Los sacrificios para esta victoria no necesitan de ningún monumento en honor a ellos: tienen que quedarse en un modelo del gran silencio, en el cual, en tiempos cuyas dimensiones no alcanzamos a medir, vuelve a girarse otra vez la «rueda de la diferencia de ser», para luego quedarse de nuevo por mucho tiempo quieta.

269

No podemos *saber* qué sucede en el fondo con nosotros. Semejante saber jamás le fue concedido tampoco a ninguna época histórica. Lo que una época histórica cree saber siempre es algo distinto a lo que está sucediendo. Pero hay dos cosas que tenemos que aprehender y comprender en su mutua pertenencia:

Primero, contraponer una defensa frente al desarraigamiento de Occidente, y luego, al mismo tiempo, preparar las supremas | deci- 106
siones de un «ser ahí» histórico. En cuanto al tipo de su procedimiento y de sus pretensiones, toda defensa es totalmente distinta de esta preparación. Aquella necesita una fe inmediata, y necesita que la reacción que interviene resulte incuestionable. Esta tiene que llegar a ser un preguntar original, muy provisional y que casi —si se la mira desde aquella— no reporta ningún provecho. No es necesario, es más, quizá incluso resulte imposible que ambas cosas se las realice al mismo tiempo desde un saber superior. Incluso es probable que, en el campo visual de una defensa que al mismo tiempo se sabe a sí misma como una nueva fundación, todo preguntar tenga que rechazarse por ser considerado una postura que se ha quedado rezagada.

Y sin embargo, solo si la preparación de las decisiones extremas se proporciona un espacio fundamentado, y solo si lo hace en forma de poesía y de arte en general, en forma de pensamiento y de meditación, solo entonces la historia venidera será más que la mera conservación de la sucesión corpórea de las generaciones en un círculo de «vida» medianamente soportable.

270

El final de la historia. La historia misma es finita en su esencia, porque se incardina en la diferencia de ser. El final de la historia despunta cuando ella sucumbe a causa de sí misma. Eso es lo que | su- 107
cederá cuando la teatralidad que forma parte de la historia se aplique a la historia misma.

Lo taimado de una época teatral (cf. la época romana tardía) no consiste en que todo se reduzca a exhibición y ruido, ni en que lo «real» únicamente se haga valer ya por la vía que pasa por ellos, sino en que por esta vía se toman las medidas preventivas para aquello que exclusivamente debe permanecer en el «recuerdo» histórico, y que es justamente todo aquello que satisface a esta teatralidad.

Solo una vez que haya sido socavado todo recuerdo original, es decir, todo recuerdo que todavía ponga en cuestión, y no obstante se hable tanto de la historia y de su eternidad como nunca antes se hizo, solo entonces será cuando la historia tendrá que afluir a su final.

¿O vuelve a haber en estos aconteceres un nuevo comienzo? ¿Esta posibilidad no solo tenemos que dejarla abierta, sino realizarla y preguntarla, porque no debemos arrogarnos la pretensión de haber agotado exhaustivamente la esencia de la historia?

¿No forma parte de la existencia histórica también que en cada caso nos quedemos rezagados tras la historia?

108 271

Quedarnos rezagados tras la época. Cierto: la pregunta es solo cómo y dónde. Quien tasa «el tiempo» solo con arreglo a lo que está a la altura de los tiempos, recurriendo por consiguiente a lo que estuvo a la altura de un tiempo anterior y obstinándose en ello, se vuelve un extemporáneo. Pero quien se queda rezagado *en el lugar* que es el fundamento de la «época» y de lo que está a la altura de ella, ese se anticipa a su tiempo. A alguien así ni le preocupa la apariencia de «reaccionario» que fácilmente conlleva semejante quedarse rezagado, ni tampoco va proclamando la pretensión de ser el verdadero portador del futuro: a su manera, se queda en el ámbito del fundamento que hay que crear para la historia, porque jamás podemos saber por anticipado qué figura de la historia pública habrá de crecer desde el fundamento oculto.

272

Estar en la cercanía de los dioses, aunque esta cercanía sea la más remota lejanía de la imposibilidad de decidir acerca de su evasión o de su llegada, no es algo que se pueda calcular en función de una «dicha» o de una «desdicha». La constancia de la diferencia misma de ser conlleva su propia medida... suponiendo que en general requiera una medida.

273

Que ahora la «ciencia» se haga «políticamente» no es más que la consecuencia de su más íntima esencia moderna, es decir, *técnica*. (Cf. p. 116).

274 109

¿Somos demasiado antiguos para lo ya nuevo?

¿O demasiado nuevos para lo todavía antiguo?

¿O estamos en medio de todo como una transición?

275

¿Qué es el origen? ¿Aquello que no sabemos? ¿Aquello cuya procedencia y cuya edad desconocemos?

276

¿Podemos seguir decidiendo hoy qué es en realidad lo ente? ¿Nos resulta una necesidad la pregunta por lo auténticamente ente? En consecuencia, ¿existe aún la posibilidad de un gran destino? ¿O en medio de una incapacidad de decidir que se aturde a sí misma con maquinaciones todo va rodando hacia un final que quizá habrá de consumir aún siglos?

277

Muchos opinan que el igualar y nivelar y, juntamente con ello, el rebajar todos los niveles a lo común de lo vulgar es algo que se efectúa mediante una desmesura de «organización». Esta opinión es un error.

En su tipo y en su forma de realizarse, la organización misma 110
nunca es más que la consecuencia del respectivo saber y querer lo esencial.

La reticencia hacia lo esencial y lo único y la falta de voluntad de ellos es la causa de la decadencia. Y esta reticencia y la aversión por toda claridad en las primeras decisiones son ya varios siglos más antiguas que todo aquello de lo que es capaz el presente.

Por eso, una superación y reconversión de esta aversión también consumirá en el futuro varias generaciones y sucesiones generacionales, caso de que todavía pueda comenzar una vez más desde el fondo.

278

La *máquina* y la *maquinación* no conocen ni la memoria ni el recuerdo. Donde lo que impera es la maquinación —y donde impera más poderosamente y mejor escondida es ahí donde la existencia

ha de ser mantenida y llevada adelante por una «cosmovisión»—, tanto antes se propagará por tal motivo la *apariencia* de un recuerdo histórico. Que eso no es más que una mera apariencia se manifiesta en que la historia antecedente se considera historia tanto como lo
111 que se ha asumido del siglo XIX, | solo que con una moraleja adaptada. Pero *recuerdo* solo lo hay ahí donde se ama lo que ha sido, es decir, donde lo que ha sido se lo quiere y se lo sabe como algo que todavía campa para poner en cuestión lo futuro y llevarlo ante su medida.

Pero quien «reaccionando» contra lo futuro únicamente está a favor de la «tradición» se queda en la misma reticencia hacia la meditación en la que están aquellos que creen ciegamente en lo nuevo y que gracias a las conquistas se saben ya lo bastante confirmados frente a lo anterior.

Los *eternamente de ayer* y los *eternamente de mañana* coinciden en lo esencial: en que, con una seguridad insuperable, esquivan toda acreditación en lo decisivo, que es la pregunta de si y de en qué está fundada y es fundamentable la diferencia de ser.

Una *generación joven* solo puede llamarse joven si desde su más íntima voluntad de existir tiene que negarse a esquivar eso. Si no es capaz de esto, si ni siquiera es capaz de escuchar ni de llegar a saber la indicación de eso y el forzamiento a eso, entonces su decrepitud
112 es insuperable y se la puede encubrir | fácilmente con meras bravuconerías en un entorno que lo que único que quiere es o bien «tranquilidad» o bien la confirmación de su «progreso».

279

Un modo de pensar que carece de organismos es impotente. Los organismos que carecen de un modo de pensar son violentos.

El modo de pensar y los organismos tienen que ir madurando originalmente desde una *meditación*, desde aquel saber inquiriente que, siendo un saber esencial, es ya una voluntad, pero que comparándolo con las voliciones de lo que funciona maquinando resulta sin provecho.

A nuestra época le faltan la fuerza y la disciplina de la meditación, e igualmente la tranquilidad y la medida. ¿Por qué? ¿Porque en el fondo más profundo, que a ella misma le queda oculto, nuestra época ya no quiere la meditación? Pero la meditación se dirige a la verdad de la diferencia de ser, y exige que el campar más original de la verdad se fundamente como lo primero verdadero, que vuelve a ser decisivo.

¿Pero no es una petulancia eso de pretender fundamentar de nuevo y más originalmente el campar de la verdad? Lo ente, que

ahora ha quedado puesto en las maquinaciones, ¿no emprende su curso inapelable despreocupándose de su verdad?

¿No se está tendiendo sobre Occidente el último morir de los 113 dioses? Solo quien, pensando, se sale asomándose a esta posibilidad extrema, solo ese puede alcanzar a medir las dimensiones de esa penuria que se esconde tras la historia actual, en la que lo impotente y lo violento semejan constituir al mismo tiempo la ley del movimiento.

280

Suscitar la meditación, empujar para introducir en ella, preparar para ella: esto es lo único que importa para que el hundimiento sea una transición. Arrojar atrás todo lo demás en aras de esto único: *meditación*.

281

¿Qué otra cosa fue el camino anterior desde que germinó *Ser y tiempo* (1922) más que una búsqueda y un despliegue del terreno y del campo de visión para la meditación extrema sobre la verdad de la diferencia de ser? ¿Y qué otra cosa puede ser para nosotros lo venidero más que una meditación con *la misma* actitud pero con una originalidad incrementada, y si es necesario hasta consumirnos? Pues los instantes de meditación son irrepetibles. Si se nos pasa su hora histórica, entonces todo va rodando hacia la ceguera de lo obvio, y no hay abismo más siniestro que ese.

282 114

¿Quién siente aún el júbilo y el horror del forzamiento de aquella precariedad que arrojó al hombre, que es quien intenta arriesgándola la verdad de la diferencia de ser, a lo ente?

¡Qué bendición tan grande representa el creciente desprecio de toda filosofía —de aquella meditación sobre la verdad de la diferencia de ser—!

¿No acabará quizá todo esto arrojando algún día a unos pocos al gran espanto, azuzándoles y haciéndoles precipitarse a los bordes del abismo sin fondo, para que lleguen a saber algo de la posibilidad del fundamento y de este modo se vean forzados a preguntar, a buscar el fundamento?

283

Seguimos sin tener demasiado en cuenta el destino de aquellos solitarios que tuvieron que caer víctimas en sus puestos de avanzadilla, aparentemente sin dejar actos ni obras, sin iluminación ni glorifica-

ción. ¡Y qué grande es su número, y cuán olvidado su nombre y su sacrificio en cada caso particular! ¿Qué es lo que el dios de nuestra historia exigió aquí del pueblo? Y sin embargo... en comparación con estos caídos de la gran guerra, qué escasos son aquellos que caen víctimas en solitario durante la marcha de la meditación y del intento arriesgado de los esbozos en el πόλεμος de la verdad. ¿O acaso
115 los pocos son ya demasiados para nuestro débil recuerdo y | para que los preservemos desde una transformación esencial? ¡Qué irreal y alejado de la historia resulta ahí todo informe historiográfico sobre nuestros poetas y pensadores y sobre aquellos singularísimos de entre ellos a quienes se les permitió caer víctimas siguiendo la órbita más breve! ¿Cómo llevaremos a la generación venidera ante esta historia tan sumamente silenciosa y solitaria de nuestro pueblo?

284

El pensar del pensador consiste en *reflexionar posteriormente*: él reflexiona posteriormente sobre aquello que el poeta ha anticipado poetizándolo. Pero la decisión creadora del pensar reflexivo consiste en hallar *al* poeta y en comprender al hallado de tal modo que este se muestre como aquel sobre el que se tiene que reflexionar posteriormente. Pero a su vez, este reflexionar no consiste en llevar a conceptos algo que previamente se había expuesto poéticamente: siendo un pensar posterior, tiene que ir siguiendo una órbita señalada, es decir, tiene primero que trazarla y fundamentarla, resituando así al mismo tiempo al poeta y a su obra en lo que ambos tienen de incomparable. Aquí estoy hablando de Hölderlin. (Los benévolos de hoy —a los malévolos les dejamos que se ocupen de sí mismos— opinan que mi pronunciamiento acerca de *Hölderlin y la*
116 *esencia de la poesía* se podría tomar como | la prueba, esperada desde hace mucho tiempo, de cómo «mi» filosofía se puede aplicar a la filología y en general a las ciencias del espíritu y a la observación artística. Pobrecitos: ¡Hölderlin como objeto de experimento para una «filosofía» y para su utilidad para «la» ciencia! ¿Adónde hemos llegado ya, si semejantes opiniones son encima las benevolentes?).

285

La «filosofía» jamás puede degradarse a la tarea y la pretensión de una «cosmovisión», ya sea para erigirla, ya sea para «fundamentar» y «acabar de configurar» la que sea dominante. Una «cosmovisión» solo es consciente de sus propias consecuencias si ve en la filosofía —y concretamente en la auténtica filosofía— un *contrincante* —y concretamente uno esencialmente necesario para ella—.

No hay que confundir con el filósofo al maestro de la cosmovisión ni al escritor de la cosmovisión. Para la «cosmovisión», la filosofía tiene que seguir siendo siempre un peligro (cf. la Edad Media). Pero una *erudición* filosófica no debería agraviar a la cosmovisión con sus estúpidas pretensiones. El antagonismo entre filosofía y «cosmovisión» es, en lo más hondo, una pertenencia mutua (cf. 99), suponiendo que ambas no echen a perder sus esencias con objetivos torcidos.

286 117

¿Por qué *los que transitan* (quienes preparan y realizan la transición) tienen que ser *los que se hunden*? Porque el arco de la transición, que tiene que combarse pasando por encima de lo anterior y yendo hasta lo futuro, no tolera largos trechos de recorrido recto, sino que, como elemento del arco, exige en cada caso la brevedad combada de la constante mudanza, y por tanto la órbita más corta.

287

Quien busca consuelo empequeñece y entiende mal el sacrificio.

288

Solo con que unos pocos le ofrezcan algún día al *último dios* el «ser ahí» como la morada de aquel instante en el que la diferencia de ser vuelve a emplear lo ente como obra y como sacrificio, con eso basta para que el final de la historia retorne pendularmente a la grandeza de su comienzo. Por eso, toda meditación solo tiene que aplicarse a una cosa: a través de mediaciones y de grandes rodeos, preparar a esos pocos en quienes la verdad de la diferencia de ser se congrega en la silente luz de la contención.

Siempre parece que quienes piensan con más grandeza y con mayor fuerza la historia son aquellos que le prometen fiablemente
una eternidad, | si es que no ya varias. Y sin embargo, de esta mane- 118
ra le están robando a la historia la más intima esencia de la unicidad y de una duración forzosamente limitada. Le deniegan el final como lo singular del recogimiento en algo último. Uno aguarda algo de la simpleza del «y así sucesivamente». Pero esta noción solo obedece a los deseos de unas masas que únicamente de esta manera son capaces de «pensarse» el trascenderse a sí mismas, y que también están forzadas a pensárselo así para asegurarse su persistencia.

289

Nuestra historia llegará a su fin, o está ya en su final, si no vuelven a acceder al poder aquellos *pocos* que *saben* y *ponen en obra* la *dife-*

rencia misma de ser y su *verdad* exclusivamente en aras de ella misma. Pero como lo que uno busca es determinar el saber desde el ángulo estrecho de la «ciencia», y como a la ciencia se la convierte en una «ciencia» política —lo cual está perfectamente en orden frente a una ciencia que en sí misma ya está «tecnificada»—, parece entonces que el *no* querer aquel saber original llega a gobernar como el comienzo de una confirmación del final, el cual, en cuanto tal, ciertamente puede tener aún un «futuro» de siglos (cf. China). (Cf. arriba p. 108).

119 290

La «politización» irrestricta de todas las «ciencias» y su «basamento en una cosmovisión» son cosas que están muy bien... suponiendo que ya no se quiera ningún *saber esencial* y que, de puro «heroísmo», uno se escurra esquivando lo más digno de ser cuestionado.

¿Pero qué sapiente se asombrará de que, ahora, como única ciencia «próxima a la realidad» se considere aquella «ciencia que sirve al pueblo», mientras que se desprecia por inservible todo preguntar, y encima aquel preguntar por lo más digno de ser cuestionado, si es que no se sospecha ya de él como destructivo? Pues ¿qué es lo que se considera lo «real»? Para el gusto vulgar —supuestamente no corrompido— del hombre que todas las semanas va al cine, ¿qué es lo «real»?

291

El hecho de que la «ciencia» actual se la *pueda* remodelar en general en una ciencia «política» presupone el carácter *técnico* de la ciencia moderna. La ciencia anterior no es superada con esta remodelación, sino al contrario: es solo de esta manera como se le asignan sus derechos y se la lleva a su final. Por eso, ya no puede surgir nada científicamente «nuevo» en un sentido *esencial*: lo único nuevo es la
120 orientación de su | aprovechamiento. E incluso aunque la explotación llegue repentinamente a su final y se vuelva a comprender la necesidad de la «teoría», esta «teoría» ya no acarreará ninguna mudanza a la ciencia, en el sentido de que a partir de aquí la esencia de la ciencia se configure más originalmente, porque, al fin y al cabo, lo que se considera como «real» ya no es puesto en cuestión en su totalidad, sino que se lo emplea como algo incuestionado.

¿Qué puede hacer y qué pinta entonces la *meditación filosófica* dentro de una universidad que solo está al servicio de la ciencia? Cuanto más «científica» se vuelva la universidad, tanto más definitivamente tiene que eliminar la «filosofía». Pero la erudición filosófi-

ca todavía puede seguir reportando cierto provecho, puesto que, al fin y al cabo, eso no es filosofía, sino algo del mismo tipo que «la ciencia», lo cual es el motivo por el que los «pedagogos», a los que la filosofía no les toca en nada, «representen» «bastante bien» a la «filosofía», para evitar decir que la destrozan pisoteándola, pues al fin y al cabo ya no queda nada que pudiera destruirse. Y llegará el día en que se habrán puesto de acuerdo —los «representantes de la filosofía» anteriores y los actuales—, pues nada junta tan estrechamente como una defensa igual frente a una misma cosa que aquí todavía | podría amenazar: la *meditación* filosófica. Y así es 121
como, de esta manera, todo se ha tranquilizado en la universidad por todas partes, y ya solo hace falta que venga el hombre honesto que un día tome este organismo como lo que *es*: una aglomeración de escuelas especializadas con una tendencia y una *orientación* —universus— *hacia una única cosa*: el provecho.

¡Qué apartado del mundo y qué imposible parece ahora el intento de volver a llevar a rastras a la «universidad» a la tarea de la fundación primordialmente propia de fundar el saber como el fundamento de la ciencia, recuperándola para la necesidad del preguntar original! ¿Cómo pudo surgir aún la fe en que semejante «institución» *quería* llevar a cabo una autoafirmación del saber, y en que, encima, podía constituirse en una legislación?

¿Cómo fue posible equivocarse de esta manera con los cálculos? Porque faltó el valor para lo que yo ya sabía: para tomarse en serio eso de que «Dios está muerto», para tomarse en serio el abandono del ser en la actual apariencia de lo ente, y porque, como dice Nietzsche, es tan raro el valor para aquello que ya sabemos.

292 122

Y *sin embargo*, todo esto, ya se «desarrolle» de un modo o de otro, jamás afecta en nada a lo esencial de nuestra historia: la remotísima cercanía del último dios. Y por eso, la posesión suprema sigue siendo intocable: demorarse buscando en esta cercanía y, dando indicaciones, preparar la disposición de los venideros para el último dios. Todo paso del pensar y de todo decir forma parte de este indicar, pero sobre todo ahí donde está permitido callar acerca de lo esencial.

¡Y cuánto se podría decir ya en este ámbito provisional de la preparación de la diferencia de ser, si ahí estuvieran esos pocos que hablan por sí mismos, alentando el preguntar con la exigencia de una disciplina suprema del saber! ¿Pero dónde están? ¿Qué grande tiene que llegar a ser aún la soledad? Pero esto no es una lamentación ni una queja, sino solo el saber de una necesidad. E incluso sur-

girían aquellos que preguntan por sí mismos, si es que la más provisional indicación de lo más digno de ser cuestionado no tuviera primero que apartar revolcando a cada paso el peso de lo tradicional que todo lo escombra, para de esta manera consumirse desalo-
123 jando y | limpiando. Y al cabo incluso se podría brindar esto, si es que una inversión y una malinterpretación de la más íntima voluntad no acabaran asaltándolo y corroyéndolo todo, así como la reinterpretación en clave de lo «psicológico» y la endeblez para liberarse de la «vivencia» y resistir el «*ser* ahí», junto con la curiosidad de computarlo todo solo como logro «personal» o como impotencia, disolviéndolo todo en dependencias demostrables de cosas que «ya» habían sido opinadas antes. Esto es lo más desasosegante. A partir de aquí, a toda obra se le priva de entrada de la forma más tajante, por resultar la más inaparente, de su ser obra. Si ahora queremos hallar de nuevo el camino hacia la verdad de la diferencia de ser, entonces todo depende de que abandonemos la vivencia y saltemos adentro del «ser ahí».

Pero por mucho que a esta falsificación de todo se la deje suelta para que se desfogue, al sapiente le sigue quedando la madura quietud de la cordillera, el recogido esplendor de los prados, el silente vuelo del halcón, la luminosa nube en el amplio cielo... aquello en lo que ya se ha anunciado el gran silencio de la remotísima cercanía de la diferencia de ser.

124 *El manantial en Stübenwasen*

El puro manar desde la resguardada
base de la montaña.

Entregarse únicamente a la tarea:

despreocupándose cuando se malemplea,
sin prestar atención cuando se malinterpreta,
ecuánime frente a la ineficacia.

Guardando distancia frente a todo ajetreo y todo mundillo,
sin hacer intentos de una ayuda inmediata,

permanecer opaco, como una máscara.

5 de julio de 1936.

[ÍNDICE DE NOCIONES]

REFLEXIONES V

Señas

que, a su vez, siguen señalando
lo que a ellas les ha sido señalado.

Plegándonos a la juntura de la diferencia de ser
es como quedamos a disposición de los dioses.

La meditación sobre la verdad
de la diferencia de ser es la primera ocupación
del puesto de vigilancia
para el silencio del paso ante nosotros
del último dios.

a

1

El último dios no es el final, sino el *otro* comienzo de unas posibilidades de nuestra historia cuyas dimensiones no pueden alcanzarse a medir.

Por mor de él no debe morir la historia que ha habido hasta ahora, sino que hay que llevarla hasta su final, es decir, su transfiguración hay que introducirla en la transición y en la disposición.

El último dios: la preparación de su manifestación es el más extremo arriesgarse a la verdad de la diferencia de ser, pues solo en virtud de ella logra realizar el hombre la restitución de lo ente.

Obedeciéndole, llevar a cabo el otro comienzo... (Cf. pp. 30/31).

2 b

La época de la completa incuestionabilidad de todas las cosas y maquinaciones ha comenzado. Sube la marea de la «vivencia».

La filosofía, que es la llamada inquiriente para que lo más digno de ser cuestionado se muestre y nosotros tomemos conciencia de ello (la diferencia de ser), pasa a ser lo más chocante y desconcertante.

Y por eso es lo más necesario, si es que ha de venir el otro comienzo.

La forma más poderosa de lo necesario es lo sencillo.

Atrevámonos a la preparación de la más sencilla pregunta por lo más único: la diferencia de ser.

Considerándolo históricamente, es así como comienza la superación de la «metafísica» en favor de la verdad de la diferencia de ser.

1 3

¿Qué está sucediendo? La destrucción de la tierra: el alternativo acecharse de los pueblos y el hacer negocios sin sentido ni objetivo, *sin la voluntad* de un objetivo, pues la autoconservación de un pueblo nunca puede ser objetivo, sino que siempre tiene que ser solo *condición*, e incluso solo es capaz de ser esta si la voluntad del objetivo —de la verdad de la diferencia de ser— es anterior y es lo primero y si resplandece como algo que se tiene que hacer originalmente, en lugar de ejercerla como si fuera ya una hechura. Tampoco se puede decir nunca que primero hay que asegurar la condición para que luego pueda venir el objetivo: no, sino que la lucha por el objetivo es la lucha primera e ineludible. De lo contrario, todo esfuerzo por la «cultura», que por sí misma es ya una flor tardía, se queda en mera maquinación, y el mundillo que «vivenciamos» —«semanas culturales»— resulta espeluznante, como una imitación inconsciente o a sabiendas de la «semana de rebajas» de los grandes almacenes. ¿Qué está sucediendo? La destrucción de la tierra bajo la apariencia de algo *gigantesco* que jamás había existido hasta ahora pero que va cambiando día a día, bajo la apariencia de una embestida contra todas las resistencias para derribarlas: ha menguado toda fuerza para amedrentarse ante lo que se oculta.

2 4

¿Dónde estamos? ¿Al borde de la desesperación extrema? Sí. Pero para aquel que por un instante soporta este sitio, sigue estando aquí, y únicamente aquí, la plena luz de la luminaria de la diferencia de ser, en la que se esconde el último dios.

5

¿Es el «ser ahí» tan solo un relámpago fugaz que pasa por la tierra saliéndose a un mundo desde aquel abismo que se debate entre el mundo y la tierra?

¿O la tierra más secreta y el mundo más patente solo llegan a ser en el «ahí» del «ser ahí»?

¿O ni lo uno ni lo otro sino ambas cosas, de modo que nunca sabemos lo bastante la verdad de la diferencia de ser y con nuestra voluntad de fundamentar nos vamos desvaneciendo como el sueño de una sombra?

¿O esto —semejante amedrentarse propio del giro contenido e íntimo hacia la esencia de las cosas— es lo más tierno del «ser ahí» y el resplandecer de la seña de la más remota cercanía de la diferencia de ser?

6

¿Dónde está el fundamento de la nobleza, si no en la madura seguridad de poder ser solo aquello que | en cada caso es nuestra vocación 3
y nuestro destino?

7

Cuando los blancos cumulonimbos se van erigiendo en el amplio cielo.

Cuando los días turbios ahuyentan todo resplandecer de la transfiguración y cuando toda amplitud se atrofia en la precariedad de la angostura de lo habitual, entonces es cuando el corazón tiene que seguir siendo el manantial de lo luminoso y lo espacioso. Y el corazón más solitario es el que salta el salto más largo al centro de la diferencia de ser, mientras alrededor va aumentando el ruido de la apariencia de lo que no es.

8

El otro comienzo consiste, primero y únicamente, en despertar la voluntad de *preguntar* y en la resolución a caer víctima en este trecho del preguntar. ¡Cuándo entenderán por fin los alemanes que esta lucha tan sumamente ardua todavía no ha pasado sino que aún les sigue resultando *inminente*, y que para esa lucha aún no se han forjado ni siquiera las armas más toscas! Pero otra vez se volverá a pasar de largo ante los monumentos exhortatorios de los grandes inquirientes, | pues se está en una rebosante y jubilosa posesión de 4
la «verdad» y uno puede mantenerse mentalmente, o mejor aún, físicamente apartado del preguntar, por considerarlo un inquietante síntoma de debilidad.

9

¡Si se lograra desencadenar en unos pocos la *pregunta* por la verdad, es decir, por la irradiación del campar de lo verdadero, en unos pocos a quienes, en calidad de poetas, de pensadores, de creadores plásticos, de formadores, de hombres de acción, les fuera dado arrastrar a los alemanes sacándolos al espacio en el que lo más verdadero es la verdad!

¡Si se lograra alcanzar en algunos pasos siquiera el remoto impulso para esta pregunta!

Pero parece que solo hay dos bandos: en uno, van dando tumbos los muchos que creen en su fe de que ellos están en plena posesión de lo verdadero y de que todo lo que resta por hacer no es

más que la propagación y la consolidación de esta fe; en el otro, se van arrastrando los innumerables que andan sumidos en un enojo vacío y una amargura improductiva, y que solo se aferran a lo pasado.

¿Pero dónde están aquellos pocos para quienes la más honda
5 penuria de lo ente se convierte en un júbilo por la incardinación | original en la diferencia de ser, porque *saben* que todo origen tiene que ser desmesurado y que, en toda diferencia de ser, la desmesura del mutuo avecinarse es la fuente de la suprema contienda? (Cf. pp. 106 s.).

Solo cuando *este saber* llegue a hacerse una obra del creador plástico, un dictado del pensador, una palabra del poeta, solo entonces podrá volver a manifestarse un dios que *necesite* de un pueblo para fundamentar la diferencia de ser en la verdad de lo ente.

Y de esta manera tiene que haber algunos que reflexionen posteriormente sobre esta necesidad y que sigan siendo un estímulo para la reflexión, sin resultar lastimados al topar con malinterpretaciones de la vocación y el destino de su corta órbita.

Solo *aquel* pueblo que surge de semejante necesidad es pueblo. (Cf. p. 35).

10

Jamás las grandes épocas de la historia «tuvieron» una «cultura», ni menos aún la «hicieron», sino que aguantaron en silencio bajo las necesidades de un crear padeciente y sufriente.

6 Una «política cultural», suponiendo que la «cultura» pueda considerarse en general criterio de la existencia histórica, es un indicio de una cultura desvirtuada. La «política cultural» es el último tapujo de la barbarie.

11

¿Por qué falta ahora por todas partes sobre la tierra la disposición para saber que *no* tenemos la verdad y que tenemos que volver a *preguntar* por ella?

12

La pretensión y la participación en la configuración de las cosas están hoy extrañamente repartidas: ¿es eso un indicio de que solo se impulsan adelante a toda prisa maquinaciones y manejos de dimensiones gigantescas, con lo cual se logran muchas cosas útiles y algunas otras que hasta ahora no las había y que, al menos con esta terminación, hasta ahora no se las podía hacer? ¿Pero es esto el testimonio de un espíritu *creador*?

13

Quien quiera aproximarse a lo *grande* con su obra y su sacrificio y su acto, primero tendrá que comprender la *libertad* de toda grandeza. Y eso significa | que tiene que presagiar esa *necesidad* que úni- 7
camente se muestra desde la comprensión de la más oculta *penuria*, la cual, siendo un sufrimiento y un dolor, espolea para la transfiguración y hace que se esté dispuesto al cumplimiento. (Cf. p. 17).

14

La madre: mi sencillo recuerdo de esta piadosa mujer que, presagiando con una mirada anticipatoria, sobrellevó sin amargura el camino del hijo que *parecía* haberse apartado de Dios.

15

Los más tempranos *para* quienes nosotros creamos no son los de la siguiente generación, sino los de la *subsiguiente*. Es de ellos de quien surge la nueva futuridad, porque al mismo tiempo y por vez primera *ellos* vuelven a realizar el gran *recuerdo* creador de nuestra historia esencial. Que nos esté permitido dejar preparados por nosotros mismos unos pocos estímulos para los subsiguientes —que quizá son los futuros del último dios—, le sigue dando todavía hoy al «ser ahí» su necesidad.

16 8

Parece que pronto se va a festejar la *celebración* del cincuentenario del... «torpedero». ¿Qué pinta entonces la supuesta celebración del centenario por ejemplo de la muerte de Hölderlin, siendo que incluso esta celebración tendrá aún lo suyo de embarazoso y malogrado? Luego vendrá enseguida la celebración del cincuentenario de la «motocicleta»: ¡menuda transformación en la memoria de los hombres y de sus «celebraciones»! Pero, al fin y al cabo, ese es el tipo de celebración que *tiene que* venir, puesto que toda la *fuerza* del *recuerdo* ha menguado o se ha desligado y durante mucho tiempo, metida en su silencio, tendrá que echar sus nuevas raíces en el resguardamiento de la diferencia de ser... ahí donde esta fuerza no muere.

17

La madurez para lo inaparente y lo que va a lo suyo es la única que es lo bastante fuerte como para verse alcanzada por lo esencial de lo que se contiene en ello. Pero no hay ninguna madurez que no haya ardido en las ascuas del dolor.

18

Aprender la gran alegría por las cosas pequeñas es un arte propio
9 de la | transformación del «ser ahí».

19

Más copiosamente que todo cumplimiento fructifican la disposición y la expectativa.

20

Giros: con la interpretación de la experiencia humana y, por tanto, con la posición del hombre frente a lo ente que resulta cotidiana y primeramente accesible, Kant llevó a cabo el «giro» copernicano: en adelante, no era el conocimiento el que se regía por los objetos, sino los objetos los que pasan a regirse por el conocimiento. Ciertamente, aquí se está transformando la comprensión de la esencia del conocimiento, y junto con ella el concepto del objeto (un concepto que solo ahora se obtiene por vez primera). Sin embargo se conserva el *regirse*. Pero el giro no es un mero darle la vuelta, sino la inclusión del saber ontológico que había hasta entonces en la esencia de un «ego cogito» que ahora se entiende asimismo, y más originalmente, de forma transcendental: la inclusión del platonismo en la estructura esencial de la conciencia.

10 *Nietzsche* fue quien llevó a cabo la inversión del propio platonismo: el «mundo verdadero» de lo suprasensible pasó a ser un mundo aparente, pero necesario para asegurar la consistencia de la «*vida*». El mundo «aparente» de lo sensible pasó a ser el mundo «verdadero» en el sentido del mundo realmente eficaz y creativo y que quiere ir más allá de sí mismo. También este giro tuvo que cumplirse como transformación de lo «sensible» y lo «verdadero». Pero aunque este giro acabara quedándose atascado en el platonismo —porque desde el principio estuvo ahí—, a diferencia del giro entre «ser» y «devenir», sin embargo, suponiendo que se lo indague en su esencia, tiene la fuerza estimulante para la meditación de si no habrá que poner en cuestión el fundamento del propio platonismo, y por tanto también la filosofía preplatónica original y no entendida a la manera platónica.

Pero más decisiva que estas transformaciones, que todavía se producen *dentro* de los cauces de lo anterior, es aquella otra que nos es inminente y que, por tanto, nosotros tenemos que preparar: va contra toda la historia ya transcurrida de la filosofía, desde la percepción y el recogimiento iniciales de lo ente en cuanto tal (en νοῦς
11 y λόγος: Parménides y Heráclito) | hasta la inclusión de lo «ente»

—en cuanto que lo constante y afianzado— en la «vida» en cuanto que devenir (voluntad de poder). *Desde la referencia a lo ente*, que a pesar de su múltiple configurabilidad durante el curso de la historia se quedó sin haber sido fundamentado desde su único fundamento posible (desde la verdad del ser), *hasta el preguntar por el ser mismo*. Este giro se realiza alcanzando a ver y fundamentando el «*ser ahí*» como el acontecer de la verdad de la diferencia de ser.

Este giro, en el fondo, deja de ser un giro, y pasa a ser la transición al comienzo totalmente distinto y que, en su calidad de otro comienzo, resitúa el primero —la ἀλήθεια τῆς φύσεως— originalmente en sí mismo, y precisamente *no* lo niega.

21

En el otro comienzo, la filosofía surge como necesaria desde la precariedad del abandono del ser, cuya figura más inmediata Nietzsche experimentó y reconoció como nihilismo. Solo que, para someter el otro comienzo junto con sus preguntas a la más tajante decisión, tenemos que pensar más allá, saliendo a la posibilidad de que este comienzo, a pesar de su necesidad, no sea más que un enmascaramiento del final definitivo de la filosofía. Pues todavía no se ha decidido, | es más, ni siquiera se ha preguntado si la «filosofía», y 12
del mismo modo el «arte», obedeciendo a su *esencia* no habrán llegado a su final con la época actual. Sus formas se podrán seguir «cultivando», y se podrá seguir practicando la «cultura» como un método de la política, y eso aún durante siglos, y sin embargo aquí ya no hace falta que impere ninguna necesidad, porque la habilidad para entremezclar e imitar lo anterior, igual que todo lo demás, puede acrecentarse hasta lo gigantesco, de modo que el hombre, que cada vez se empequeñece más, aún podrá cultivar la opinión de que aquí hay grandeza creadora, siendo que únicamente se ha dejado suelto lo gigantesco de una impotencia.

En la historia venidera, el estado de la tierra puede modificarse de modo que todo se convierta en un mero pasar de largo incólumemente ante las señas anquilosadas de los dioses muertos.

Pero *si* existe esta posibilidad de la historia —y algunos indicios apuntan en ese sentido—, entonces es más esencial saber de ella que engañarse recaudando configuraciones aparentes. Pero este saber mismo solo tiene fuerza | histórica cuando surge de un *tener que* 13
preguntar que, *pese a todo*, se arriesga al otro comienzo y a su preparación. Suponiendo que la filosofía esté en las últimas, suponiendo que le quede denegado preguntar su pregunta original en el sentido de que tal preguntar todavía pudiera llegar a fundamentar la historia, entonces la filosofía no puede cesar sin más, sino que tiene

que desplazarse *filosóficamente* hasta su final, y este final tiene que ser resistido, aunque sea quebrantándose a causa de la τόλμα de un comienzo distinto.

22

¿Puede uno llegar a ser un *impulso* cuando la obra que está haciendo le retira de todo contacto inmediato con lo habitual poniéndolo a un margen? *Solo así* puede llegar a serlo en una época para la que todo —empezando por lo último— se ha desvanecido en la indiferenciada accesibilidad para todo el mundo.

23

¿Hemos reparado ya lo bastante en que, desde que en sus más pro-
fundas meditaciones la historia occidental presagiara que va rodan-
14 do hacia | un final, está sucediendo algo asombroso: que aquellos
que padecieron y crearon esta meditación, soportando ya de este modo con su saber lo completamente heterogéneo —de forma muy diversa y en espacios distintos: Schiller, Hölderlin, Kierkegaard, Van Gogh, Nietzsche—, fueran arrebatados muy temprano de ese estado de vela por la existencia? ¿Se quebrantaron sin más, como quizá podría estipular un cálculo externo? ¿O les fue entonada una nueva canción que jamás tolera un «y así sucesivamente», sino que exige el sacrificio de tener que encauzarse en la órbita más corta?

¿Dónde y cómo resguardamos el ascua no velada e inextinguible de la intimidad más oculta?

En las montañas solitarias, un vaho nuboso ceniciento y blanquecino se va deshaciendo por el aire azul del día estival lleno de viento.

24

Quien está en la meditación pensativa, no cae en la tentación de
hacer que la filosofía sea «práctica», porque, al fin y al cabo, la tarea
del pensar consiste en hacer que la «praxis» sea filosófica. ¿Pero qué
15 actitud adopta ante esto el | discurso sobre «La autoafirmación de la
universidad alemana»? Ese discurso no es ninguna aberración, pues después de todo no pretendía, como algunos pensaron, aplicar «mi» filosofía a la «universidad» y a su configuración, sino que, a la inversa, quería sacar a la universidad de su cauce y hacer que meditara dentro de la órbita de las tareas *que planteaba el discurso*.

Sin embargo, el discurso y la actitud que en él se adoptaba iban desencaminados: la universidad no *quiere* ya ninguna meditación ni puede quererla, no porque haya alguien que se la prohíba, sino por-

que la ciencia moderna ha alcanzado aquel nivel de la tecnificación que hay predispuesta en ella y en el cual, si interviniera la meditación, se inhibiría el «progreso». ¿Y en qué se quedaría esta «ciencia» si ya no pudiera progresar más?

25

Una «filosofía» que trata de proporcionarse patente o subrepticiamente prestigio político y relevancia para una «cosmovisión» lo único que tiene de «filosofía» es el *nombre*, pero queda separada por una distancia abisal de aquello que tal nombre más bien oculta que desvela.

26 16

Solo quien haya padecido desde lo profundo que el ser haya quedado abandonado y, junto con eso, haya presagiado desde la misma altura la diferencia de ser, y quien siendo tal presagiante haya ido siguiendo con pasos reales el camino de Nietzsche, será capaz de transmitir a Nietzsche al futuro. En ello, lo más arduo a la hora de comprender quizá sea la tarea de, sin degradar la auténtica voluntad de Nietzsche, lograr superar la casi diabólica desolación que, en calidad de lo contemporáneo, se ha entrometido en el cauce de Nietzsche desfigurándole aspectos esenciales. Donde lo que parece llevar la palabra y el pensamiento es el más tosco «biologismo», es en realidad otra cosa lo que se está abriendo paso para salir al aire libre, solo que aquel «biologismo» es más fácil de captar y entonces se prepara de esta manera lo esencial. Pero supuestamente esta situación se da en toda filosofía —solo que de forma diversa—, de modo que incluso la «imagen» que se nos ha transmitido tradicionalmente de la historia de la filosofía está dominada predominantemente por lo que queda en primer plano, y solo unos pocos saben de la historia oculta del pensamiento.

27

El día estival con las grandes nubes altas en el amplio fondo del espacio azuleante por encima del primer reverdecimiento de los pra-
dos tras la | cosecha de heno; y entre los prados, dispersos y trazan- 17
do amplios arcos —igual que pensamientos sencillísimos—, las granjas con sus anchos tejados inclinadísimos, en el más noble resplandor de su argénteo reservamiento.

28

La arbitrariedad es la esclavitud de la contingencia.

29

Podrían despuntar tiempos en los que tenga que *pronunciarse* de propio la precariedad desde la que le viene su necesidad a la creación. Si entonces todavía se debe seguir manteniendo la inmediatez de la obra, entonces ella es una inmediatez *superior*, que solo puede lograrse con una fuerza de creación desmesuradamente grande.

30

El pensamiento en el otro comienzo, que preguntando intenta la fundamentación de la verdad de la diferencia de ser, ¿quiere lo *imposible*? ¿Pero qué quedaría aún de verdaderamente ente si *este* querer ya no lo hubiera? Querer lo posible ¿sigue siendo aún *querer*? Pero voluntad significa para nosotros el saber acerca de una incardinación —que se intenta arriesgadamente— en el ser mismo, el cual hace uso de nosotros por cuanto que nos consume, y por tanto voluntad significa también exponernos a esa incardinación y soportarla.

18 Este hacer uso y ser consumido sucede fuera de los pequeños criterios con los que se proponen objetivos y finalidades y se los pondera para calcular un provecho.

En los aconteceres a los que nos estamos refiriendo aquí, nosotros —o aquellos a quienes les sea concedido— somos hechos apropiados por la diferencia de ser. Por eso, que aquellos grandes sean sacrificados nunca significa desaparecer menguando en lo que no es, sino un haber sido hecho apropiados, y por tanto el ser mismo (acontecimiento de hacer apropiado).

31

Por el contrario, todo «querer» que, de esa forma que parece ser la única «sensata», solo «quiera» lo «posible», siempre se asegurará y se resguardará de tal manera frente a aquello. Eludirá el ser hecho apropiado, y por tanto la diferencia de ser. Sin embargo, siempre parecerá ser lo «auténticamente real» que llega a algo.

Y esta manera de querer y de practicar es incluso necesaria... para que se haga posible la *necesidad* del sacrificio. Pero toda práctica y todo obrar honestos y probos no deben saber nada de esta necesidad, sino que más bien tienen que poder regocijarse de su disposición y de su logro —que supuestamente han escogido libremente— en el ámbito que se les ha asignado, mientras que el fuego consumiente del preguntar tiene que quedar alejado de ellos.

Y sin embargo:

19 Aquellos míseros vocingleros que no ven otra cosa que «nihilismo» en todo *preguntar* real que nos arroja fuera de la seguridad

aparente, y que consideran que tal «nihilismo» ha quedado superado por la «proximidad a la vida» que tienen ellos: nada se puede hacer por ellos, porque, al fin y al cabo, su «sana seguridad» consiste justamente en que *no quieren ninguna* claridad, y sin embargo reivindican la pretensión de ser los «filósofos», o al menos de llamarse así, yendo más allá de quienes actúan inmediatamente. Todo inquiriente tiene que saber el hecho de que y por qué tales configuraciones aparentes resultan indispensables y encuentran su «público» o lo obtienen porque se les endilga. Pero ninguno de los inquirientes debe dejarse inducir *jamás* a comenzar ni a cultivar una confrontación con semejantes fantasmagorías, pues con eso estaría concediendo haber sido atacado, siendo que, como mucho, solo se le ha escupido. Tendría que rebajarse a un «nivel» en el que jamás debe poner el pie, suponiendo que esté seguro de lo que se le ha encomendado —aunque esto esté rodeado de mucha oscuridad—.

32

Hacer necesarias unas pocas cosas esenciales para la | época que se 20
le ha asignado a uno. ¿Podrá el hombre creador volver de nuevo a la sencillez de lo necesario y resistir en ella?

33

Que entonces el fundamentar pensativo vuelva a ser una especie de recopilación de sentencias, bien preservado frente al parloteo e invulnerable a toda malinterpretación apresurada; que luego desaparezcan las obras en veinte y aún más volúmenes, junto con los olisqueamientos en las vidas y pronunciamientos que se les adjuntan a esas obras (me refiero a las «biografías» y epistolarios al uso); y que la obra misma sea lo bastante fuerte y quede libre de la adversidad de que se la explique en virtud de que se han transferido a ella «aspectos personales», es decir, de que se la resuelva y disuelva en la vulgarización.

¿Pero qué transformación del hombre presupone esto? Lo inquietante no es tanto que el hombre quizá ya no sea capaz de realizar esta transformación, sino que ya no la quiere; que incluso ahí donde quizá le llegan los estímulos también se queda detenido, en lugar de abrirse precisamente aquí para lo otro, para aquello otro que él todavía no ha superado, lo cual, ciertamente, no puede aparecer ahí donde se insiste *aún* más cómodamente en una posesión | y 21
donde todo se calcula irreverentemente en función de la coincidencia o no coincidencia con tal posesión (me estoy refiriendo a los «cristianos» y a su «cristianismo», en la medida en que con él mantienen en marcha un «mundillo cultural»).

34

El gran anquilosamiento. Hace ya mucho tiempo que se ha dejado aparcada la lucha de las verdaderas meditaciones. Es más, lo que impera es el *miedo a la meditación*, que queda desconocida para la mayoría, el ir trajinando de un lado a otro y el arreglárselas para ir pasando de lo próximo a lo siguiente. Y de aquí es de donde viene luego aquella arbitrariedad del juicio que nunca ha pugnado por obtener criterios, sino que siempre se ha limitado a evadirse a lo generalmente usual. ¿Qué significa eso de que ahora la gente joven juzgue la obra de Rilke y encuentre que él se enajenó de la «comunidad popular» y que fue un «individualista»?

¿Qué significa eso de que aquellos que rebosan «humildad cristiana» incrementen desmesuradamente el convencimiento en su infalibilidad y declaren —como si lo supieran— que la demencia de
22 Nietzsche fue un castigo y el derribo del arrogante por | parte del Dios cristiano?

¿Qué significa que ahora estos dos grupos principales de nuestro pueblo portadores de una cosmovisión, los que «piensan» «políticamente» y los que «piensan» «cristianamente», vayan a las «duras» de tal manera contra las más auténticas fuentes de nuestra historia futura? ¿Y que entonces, en medio de ambos grupos, los indiferentes y perplejos, como mucho, encima rindan homenaje a alguna negación? ¿Y que pocos se sigan aferrando a lo que se había creído hasta entonces? ¿Y que, pese a todo eso, a menudo entre a intervenir aún ahora mucha buena voluntad e incluso una capacidad, de modo que se pueda decir que lo que se ha logrado ahí «no está mal»? ¿Acaso todo eso no es pese a todo y justamente, a causa de lo «decente» con lo que aún cabe toparse, un desligamiento de los ámbitos y las corrientes de las grandes decisiones? El hombre se empequeñece cada vez más.

35

Parece que las palabras que dice *Hölderlin* sobre los alemanes al final del *Hiperión* tienen una *validez definitiva*[1].

¿Qué es lo que implica esto? Que los alemanes siguen siendo aquellos que ponen a disposición el más arduo sufrimiento para la
23 grandeza de los creadores, introduciendo así reiteradamente una | condición *esencial* del destino. Que, por tanto, se cernirían el «infortunio» y la calamidad si a este pueblo se le educara algún día para

1. [F. Hölderlin, *Sämtliche Werke*, vol. 2, *Gedichte — Hyperion — Briefe*, ed. de F. Seebass, Propyläen, Berlín, 1923, pp. 282 ss.].

que entrara en una mediocridad que todo lo comprende porque todo lo empequeñece. El máximo peligro no es la barbarie ni la decadencia, pues estos estados pueden conducir haciendo salir a algo extremo, suscitando de este modo una necesidad. El máximo peligro es la mediocridad y la disposición homogénea sobre todo, ya sea en forma del más vacuo ajetreo, ya sea en forma de una plácida probidad decente pero que ya no puede sentirse instada por nada.

Pensándolas más profundamente, las palabras de Hölderlin no son ninguna acusación y ni siquiera una reprimenda en el sentido usual, sino el nombrar aquello que ineludible e indeclinablemente se vira en sentido adverso.

Quien alguna vez se haya remontado con el pensamiento hasta
esas necesidades escanciando de ellas un saber esencial, se manten-
drá seguro contra esa decadencia que consiste en recriminar estéril-
mente las situaciones y los acaecimientos adversos. Toda réplica
solo puede tener siempre el sentido de acentuar la necesidad de la
afirmación de lo | adverso. Y esto significa mantener abierta la cues- 24
tión por el fundamento de las contiendas y, desde ese fundamento,
mantener vivos los estímulos para crear. (Cf. p. 111).

36

¿Por qué el hombre se empequeñece cada vez más? Porque se deja vedado el margen de espacio para crecer hasta la grandeza, boicoteando la fundación de este espacio. ¿Y cuál es este margen de espacio? Aquello que llamamos «ser ahí», aquel sitio en el que lo indeclinable se lo resguarda en el amedrentamiento, desplegándoselo así hasta la libertad por las vías del crear. ¿Y dónde están los signos de este boicoteo? El más claro de ellos es el *miedo* a preguntar mientras que al mismo tiempo se sospecha de todo «miedo». Y el signo más terrible es *la impaciencia*, el esquivar el destino y la vocación de ser una transición.

En lugar de esto, ahí donde en una época pasada todavía podía nombrarse el nombre de «filosofía», ahora se ha aliado la huera petulancia con la ruidosa trivialidad, arrastrándolo todo a lo gris y turbio y a lo arbitrario.

37

El hecho de que hace ya tiempo que hemos entrado en la época del
completo incuestionamiento no nos lo testimonian tanto | aquellos 25
muchos que *rechazan expresamente* el preguntar como, más bien,
aquellos otros que, estando en la supuesta «posesión» de una «ver-
dad» irrefutable (la «cristiana»), encima *hacen como si* preguntaran,

no pudiendo hablar nunca lo bastante acerca del «riesgo» y la «decisión». Estos son los auténticos seductores de la época, en la medida en que no quieren dejar que ella se quede en lo que es. Y estos seductores son en realidad quienes *no* preguntan, porque van por ahí portando la *apariencia* de la «pugna» por la verdad.

38

Hay una diferencia esencial entre si el hombre llega a presentarse ante Dios como un creador o si solo carga a cuenta la «religión» como un organismo que resulta útil para sus propósitos.

39

Lo que en *Ser y tiempo* y de manera continua en todo mi pensamiento se llama *historia*, es lo anterior y lo superior a lo historiográfico. La historia tiene su fundamento en el «*ser* ahí». Pero como aquí hace ya tiempo que para nosotros, los hombres de hoy, prolifera por
26 la «vida» todo tipo de | necesidades e impulsos aparentemente «naturales» que jamás fueron originales ninguno de ellos, no podemos fiarnos de eso que se da en llamar «vida natural» ni de su emanación, ni debemos sumirnos en la mera disolución ni en la duda, sino que, desde la suprema voluntad de la diferencia de ser, es decir, preguntando, tenemos que avanzar hasta la penuria extrema de las decisiones esenciales, es decir, de las confesiones de que no tenemos la verdad.

Es necesario repeler el resabiamiento historiográfico y el comparar y hacer cálculos historiográficamente, porque todo eso paraliza la creación y vuelve ciego. Solo que aquí hay demasiadas cosas que no estamos entendiendo bien: con la mera repulsión no se ha asegurado aún la libertad de la fuerza creativa, pues entre tanto esta misma puede verse torcida y deformada e incluso sepultada por aquel «configurar» la «historia» que resulta demasiado calculador —el «historicismo»—, de modo que, lo que nos porta como una manera inmediata de ir derechos a algo, después de todo, quizá no provenga del origen. Por eso, la repulsión de lo «historiográfico» (cf. la «destrucción» en *Ser y tiempo*) solo resulta esencial cuando la porta y la guía una meditación actuante, y para un pensar esen-
27 cial esto significa: cuando | la posición fundamental del hombre en medio de lo ente en su conjunto se convierte en una decisión; cuando se pregunta por la verdad de la diferencia de ser y cuando con este preguntar se advierte *que tiene que ser el hombre quien salvaguarde la verdad de la diferencia de ser* y que la unicidad de la diferencia de ser exige del hombre la singularidad de aquellos pocos

que, creando, remodelan la verdad en lo ente, haciendo que solo así resplandezca lo ente y exigiendo de él la ensambladura de la figura, ya sea para ponerla solo así en obra, ya sea para que ella se desvele de nuevo en un conocimiento creativo.

40

La *filosofía* como una meditación del pensamiento sobre la verdad de la diferencia de ser tiene como única tarea crearles por anticipado a los pocos, es decir, a los creadores, el margen de espacio del saber y del decir fundacional. En si uno comprende esta esencia de la filosofía convirtiéndosela en necesidad, como algo que tiene el mismo rango y que no se lo puede derivar, es donde se decide también si él pertenece a los pocos: una incardinación que uno jamás
puede escogerse ni proporcionarse, sino que | se le carga a cada 28
uno sobre los hombros como un enorme lastre.

41

La meditación que hace el pensamiento sobre la verdad de la diferencia de ser es, *primero*, la fundación del *«ser ahí»* como el fundamento de la historia futura.

«*Ser* ahí» como librar la contienda entre mundo y tierra. Pero este libramiento es en cada caso distinto, según cómo se desarrolle la propia contienda en cuanto que ella pertenece a la apertura para el ocultarse, y según como se resista el «ahí» en cuanto que el abismo sin fondo.

Para todos aquellos que «viven» de lo que había hasta ahora y que prosiguen con eso, el *«ser ahí»* tiene que resultarles desconcertante.

42

El único que sabe de la *«historia» de la filosofía* es el pensador creativo, pero jamás el «historiador»: para que el pensamiento de la diferencia de ser pueda seguirse moviendo tranquilamente durante mucho tiempo por un cauce, tiene que haber *empentones* que lo *trastornen* reencauzándolo hacia otro cauce que al mismo tiempo sea superior y más profundo. ¿Pero cómo habría de soportar un hombre ambas cosas al mismo tiempo: sufrir este empentón y se-
guir | transmitiéndolo a los demás, y al mismo tiempo andar él mis- 29
mo tranquilizado y como uno más por el cauce abierto y común?

Aquí lo único que vale es una alternativa:

o el *sacrificio* de sufrir el empentón y de su configuración que se silencia en lo recóndito, aparentando hablar siempre únicamente de lo anterior y sin embargo pensando en lo completamente heterogéneo del segundo comienzo,

o el *regalo* de caminar inmediatamente por el cauce que a uno le indican.

Ambas cosas tienen su propia grandeza y su propia menudencia. Y todos aquellos que aquí quedan bajo destinos y vocaciones han de saber que no tienen elección, pero sí la distinción y el privilegio de estar incardinados en lo que para cada uno de ellos resulta indeclinable y de ser fieles a ello.

43

Nunca captamos lo *inicial*: para que no se nos transforme en algo que ha llegado a hacerse presente perdiéndose a sí mismo de esta manera, tiene que sustraérsenos constantemente. Por eso el comienzo nunca se lo puede exponer, sino solo... realizarlo, concretamente en ese hundimiento en que consiste retirarse, para que la retirada *permanezca* verdaderamente.

(Cf. la conferencia sobre la obra de arte[2] y las lecciones del semestre de invierno de 1937/1938, p. 12[3]).

30 44

¿Quién es el hombre venidero (cf. pp. 34, 47), suponiendo que aún funde una historia? Respuesta: el custodio del silencio del paso de largo ante nosotros del último dios, el que fundamentando la verdad de la diferencia de ser la salvaguarda.

¿Pero de dónde y cómo han de venir estos custodios del silencio? ¿Podemos «criarlos y disciplinarlos»? No. El custodio tiene que poder custodiar, y para eso tiene que ser él mismo el más velante, y por tanto el más despierto. Pero el estado de vela por aquel silencio no es un mero estado en el hombre dado, sino que aquel estar despierto para la verdad del ser velando por ella exige una transformación del ser del hombre, de modo que, en sus posibilidades supremas, tal ser del hombre llegue a ser nada menos que la fundamentación de la verdad, y esto es lo que sucede como «ser ahí».

Pero además, de la esencia de esta transformación forma parte ya la referencia oculta a la propia diferencia de ser: es el «ser ahí» lo que resulta acometido por la diferencia de ser. Y por eso, la venida de los custodios requiere una preparación: una preparación que acaso durante mucho tiempo y en adelante no se la conozca bien en sus

2. [M. Heidegger, «El origen de la obra de arte», en *Caminos de bosque* (GA 5, ^{2}2003), versión de H. Cortés y A. Leyte, Alianza, Madrid, 1995, pp. 11-74; así como M. Heidegger, «Vom Ursprung des Kunstwerkes: Erste Ausarbeitung»: *Heidegger Studies* 5 (1989), pp. 5-22].

3. [M. Heidegger, *Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte «Probleme» der «Logik»* (GA 45, 1984), ed. de F.-W. von Herrmann, Fráncfort M., 1984, pp. 39 ss.]. [*Preguntas fundamentales de la filosofía*, trad. de A. Xolocotzi, Comares, Granada, 2008, pp. 39 ss.].

objetivos. Sobre todo teniendo en cuenta que esta preparación tiene que pensar por anticipado la diferencia de ser y el «ser ahí» | en esa 31
referencia mutua que vira yendo de uno a otro, alcanzando así ese lugar del silencio que los creadores ocupan con su obra y su acto, configurándolo y erigiéndolo así al aire libre. La mera crianza y disciplinamiento de ejemplares humanos constituidos de tal o cual forma es un desvarío, es más, es *el* desvarío por antonomasia, ya que, al fin y al cabo, *la fundación de la referencia del ser hombre desde su fundamento a la verdad de la diferencia de ser* tiene que ser y seguir siendo lo primero a cuyo servicio debe ponerse toda educación.

45

¿Vendrán aquellos *más fuertes* que previamente sepan manejar con el pensamiento el secreto del ser mismo, *de modo que* el hombre venidero encuentre ahí su centro? Nosotros, seres en transición, tenemos que portar aún demasiado el lastre —a menudo vacío— de lo anterior, hallando *en eso* el peso oculto, porque *limitarse a despojarse* de lo transmitido por tradición *arrojándolo* meramente seduce a quienes no están preparados a que tomen lo que para ellos resulta ser por casualidad su época actual por lo eterno en sí mismo, siendo que quizá no sea más que un esqueje o acodo totalmente endeble de algo anterior que jamás llegó a ser controlado. Pero aquel centro buscado, ¿qué otra cosa es si no un *espacio intermedio* en el que la discordia entre el dios y la confusión hace que estén ahí adentro enfrentándose?

46 32

También y justamente el pensamiento esencial requiere de una larga *experiencia.* Y si gracias a ella ese pensamiento se ha vuelto cada vez más esencial, entonces es que también se han desplegado por vez primera la fuerza y la seguridad del presagio original. Pero esta experiencia no se refiere a las cosas cotidianas inmediatas, sino solo a lo que hay que pensar con este pensamiento: la verdad de la diferencia de ser. Esa historia *de ella*, que nunca se la puede captar historiográficamente, tiene que haber sido recorrida hasta el final en todos sus corredores ocultos. Y por eso, lo esencial de la filosofía le queda vedado a la mera «agudeza mental». La historia de la verdad de la diferencia de ser se refiere a aquel modo como el hombre asume la apertura tomándola por el ocultarse, sustrayéndose a ella y encallando en una apertura previamente dada, o incluso pasando a valerse únicamente por sí mismo en su calidad de ente y ampliándose luego como ente a la sociedad, al pueblo y similares, para, partiendo de ahí y regresando ahí, establecer y organizar todo otro ente. Según este modo que acabamos de nombrar, el hombre se sustrae *por com-*

pleto a la diferencia de ser, figurándose que tiene lo «ente», es decir, la «realidad» y la «vida», firmemente asidas con las manos, y que le sirven de apoyo firme teniéndolas bajo los pies, y que estando ellas en su boca él puede ir hablando de ellas. Así situado es como más a
33 seguro está de que | un dios le acometa o se le rehúse. Está incluso asegurado frente al saber de este quedar excluido de la primera decisión, por la cual tendría que pasar para llegar al lugar de la posible grandeza y de un crear *necesario* que va más allá de todo provecho.

47

Es en la historia de la verdad de la diferencia de ser donde se realiza el combate —pero también la falta de combate— entre el *hombre*, la *diferencia de ser* y los dioses. Según cómo vaya el marcador de este *combate*, mundo y tierra están en *contienda*, y según cuál sea el tipo de esta contienda lo ente en su conjunto resulta inaugurado, accesible, sometido, venerado o rechazado. Pero el rechazo supremo se anuncia ahí donde parece que sucede a la inversa, que es la proximidad a la «vida» lo que se ha erigido como «principio» del ser hombre, habiéndose planteado como objetivo supremo que esta «vida» meramente se siga conservando.

Pero el sitio de ese combate que hemos mencionado nunca viene dado por sí mismo, sino que siempre hay que conquistarlo luchando y fundarlo con el combate.

34 48

Tenemos que aprender a saber que la diferencia de ser, siendo el fundamento de lo ente, ni se basa en él ni se la puede conseguir desde él, pero que, en la misma medida, tampoco una mera voluntad es capaz de forzar la «diferencia de ser», y ni siquiera su verdad. Para eso se necesita aquello más profundo: un resolverse (mantenerse dispuesto) que es al mismo tiempo un volver a crecer hasta llegar a los portantes del estado que consiste en haber sido arrojado.

La diferencia de ser no es ni la ἰδέα ni tampoco ese aparente opuesto suyo que es «la vida». ¿Qué es entonces? Solo sabemos esto: que estamos entrando en el momento de la historia en el que, por vez primera, la verdad de la diferencia de ser pasa a ser una penuria, es más, *la* penuria y el origen de otra necesidad totalmente distinta, y este momento exige de nosotros la disposición para depararlo, y esta disposición exige de nosotros una transformación esencial... del ser hombre en el «ser ahí», siendo esta la nueva responsabilidad —pero no la contestación— de la pregunta acerca de quiénes somos nosotros. (Cf. arriba p. 30).

Pero todos estos preparativos los veneramos en silencio como aquella seña de la propia diferencia de ser que necesita al hombre y hace uso de él.

49 35

Pueblo: la meditación sobre nosotros mismos y sobre nuestra historia queda hoy dudosamente comprometida a causa de este nombre. Si por un momento dejamos al margen toda esa capciosa equivocidad de la palabra que no solo se debe a la ambigüedad del discurso sino a la múltiple diversificación de las posturas y del procedimiento, entonces tenemos que pensar hasta el fondo esto:

Con una muchedumbre humana de sesenta y cinco millones, ¿no pone ya esta cifra por sí misma un *límite*, en cuanto que cifra de una posible forma de configuración, de modo que con semejante número de miembros un pueblo resulta imposible? O bien: en correspondencia con *estas* dimensiones de la cifra, ¿no tiene que resultar inusitado aquello que es lo único que hace que el «pueblo» sea pueblo: *transcender* hacia aquella verdad de la diferencia de ser que porta y despliega al pueblo? Aquí, con semejante cifra, que configurativamente resulta casi una cifra monstruosa, ¿la transcendencia no tiene que tener una *desmesura*? Y para que se puedan calibrar las dimensiones de esta *desmesura* ajustándola a una escala y a un criterio, ¿el número de los creadores no tiene que ser escaso más bien que cuantioso... en la unicidad de lo más único? (Cf. p. 52).

¿Pero cómo hacer que precisamente esta cifra monstruosa | que 36
ha tomado conciencia de sí «misma», con todas sus pretensiones y medidas, no solo reconozca a aquellos tan sumamente únicos como los más futuros, sino que además contribuya a prepararlos? Si no queremos sustraernos a decisiones esenciales, entonces se necesita de una meditación sobre las condiciones fundamentales del ser del pueblo. Pero *esta* meditación, al fin y al cabo, no es más que *una* irradiación de aquella otra meditación más original sobre el fundamento y la verdad de la existencia occidental.

Pero no caigamos en el engaño fundamental de creer que con una comprensión que a todo el mundo le resulte fácilmente posible de las condiciones biológicas del disciplinamiento del «pueblo» hemos atinado con lo esencial, siendo que, después de todo, el predominio de esta manera de pensar biologista, que conforme a su naturaleza es tosca y usual, relega justamente la meditación sobre las condiciones fundamentales del ser del pueblo. Saber y, más aún, crear estas condiciones exige una *des*mesura del *transcenderse* del pueblo a sí mismo, así como liberarse de todo calcular mirando al provecho, ya sea el provecho propio o el provecho común. Por

mucho que la necesidad de esta exigencia resalte en un primer plano, así de poco afecta a las necesidades de la auténtica existencia del pueblo, las cuales, por su parte, tampoco se las aborda con una
37 mera apelación | a las Iglesias cristianas, sino que de esa manera únicamente resultan desfiguradas.

Lo decisivo sigue siendo si este monstruoso pueblo de masas —y encima con las duras presiones externas— superará la transición hacia un *temple de ánimo general* que habrá que templar diferenciadamente en función de sus grupos y sus estamentos, para crecer gracias a la veneración y a la voluntad hasta una disposición al transcendimiento de lo cotidiano. Ahí, el transcender ni se dirige a un más allá ni se queda en lo de este lado de aquí, sino que inaugura el acceso a la verdad de la diferencia de ser —en cuanto que ella es el acontecimiento de hacer apropiado—, en la cual se decide si el último dios nos acomete o si queda ausente, una decisión que, habiendo de llegar a ser una larga historia, conmocionará al pueblo devolviéndolo a sus fundamentos y abismos.

Cada uno tiene que experimentar sin tapujos esta penuria, superándola y haciendo que junto con él puedan experimentarla todos los demás. Confesarse esta penuria del abandono del ser es la primera liberación, pues ella es ya el venir a la cercanía de la más extrema lejanía de lo salvífico. Pero esta salvación no significa tranquilizamiento ni dejar a un margen, sino *hacer apropiado* para la restitución transformadora de lo ente.

38 ¡Pero qué duradera tiene que ser la paciencia para obrar la desmesura del amedrantamiento ante la diferencia de ser en medio del descontrolado frenesí propio del mero establecimiento de lo ente para hacerlo constar externamente!

¡Qué falso es aquel cálculo que primero pretende asegurar la constancia externa para luego, quizá, recuperar lo otro!

Siendo que, después de todo, lo único esencial es conquistar luchando y fundar la verdad de la diferencia de ser, aunque «solo» sea para darle a la transición su grandeza.

50

El *motivo más profundo* de la situación actual del mundo, que está determinada por Occidente y que consiste en la «plena movilización»* de lo que hay dado —una movilización sin objetivos, atrapada en sí misma, que no tiene miramientos y que corre jadeante de progreso en progreso— y en hacer intervenir en esa movilización

* [E. Jünger, «Die totale Mobilmachung», en *Krieg und Krieger*, ed. de E. Jünger, Junker und Dünnhaupt, Berlín, 1930, pp. 9-30].

el entero ser del hombre, es *el hecho de que el ser ha quedado abandonado*, el pasar de largo ante la verdad de la diferencia de ser. Pero esto está preconfigurado en el primer comienzo, que primero tenía que elevar a la experiencia (al saber y a la configuración) lo ente en cuanto tal.

Como consecuencia de esta postura se llega seguidamente a las «culturas», y tras la desintegración de las «culturas» —y con el cálculo de aquella «movilización»— se llega a la «política cultural».

51 39

Solitario se queda *el* poeta —*Hölderlin*—, y aún se lo repele más devolviéndolo a su soledad cuando encima se lo quiere poner a la altura de la época «siguiendo el curso» de la «política cultural»..., sin que nosotros meditemos acerca de para qué hay ahora *poetas*. Por eso, dentro de su obra, lo más rico en presagios es la poesía del poeta. ¿Pero quién habrá de medir las dimensiones de esto que al mismo tiempo no haya experimentado desde el fondo la precariedad que se encierra en el hecho de que el ser ha sido abandonado?

¿Qué sucederá si, desde este profundísimo fondo, no nos convertimos en fundadores de su superación? ¿Si no llegamos a ser lo bastante francos y confiados como para brindar ambas cosas: esto, que es lo más original, *junto con* lo más próximo, que representa la subsanación de los agobios inmediatos?

52

¿Desde hace cuánto tiempo falta ya en la filosofía el primer preguntar una pregunta esencial que, en su unicidad, tiene la aptitud de fundar una nueva historia del pensar? Todo se queda en un mero ir reajustando una respuesta ya inicial bajo un olvido creciente de la pregunta que la portaba.

53 40

¿Por qué a ninguna cosa le está permitido ahora reposar en sí misma y en su esencia? ¿Por qué cualquier cosa hay que inflarla y falsearla y se la tiene que declarar cuanto menos un «factor cultural»? ¿Qué es lo que está sucediendo aquí? El *esquivamiento* del peso propio de la esencia de las cosas, de la necesidad de estar sujetos a ese peso, en lugar de atontarse con maquinaciones.

¿Qué pocos son quienes saben qué grado de destrucción de la tierra se ha alcanzado y qué confusión acecha tras unas conquistas de la «técnica» que aparentemente están guiadas con seguridad?

Y a su vez, ¿qué desmesura del transcendimiento de lo ente se exige para sojuzgar las maquinaciones y para refrenar su desatada

fuerza de aturdimiento, incluyéndolas en la verdad de la diferencia de ser?

54

El hombre actual se persuade a sí mismo de que avanzar acelerándose en el furibundo frenesí de unas maquinaciones que en sí mismas son necesariamente *incapaces* de proponerse objetivos constituye un vigor y una fuerza y que en eso consiste la maestría sobre la
41 «vida». ¡Qué poco parece saber que recorrer el | cauce más corto de un hundimiento exige una fuerza *esencialmente superior* e incluso *creativa*, porque eso solo puede soportarse habiéndose decidido por el misterio del ser y desde un temor contenido al campar de la diferencia de ser!

¿Cómo ha de alcanzarnos la seña del dios a nosotros, los que aguardamos, si idolatramos lo que es contrario a lo divino? ¿Pero cómo habremos de cejar de semejante práctica si no se nos manifiesta un dios? Ambas cosas tienen que manifestarse e irrumpir al mismo tiempo: el dios *y* la confusión. Y para que *esto* suceda, el margen de espacio de *tal* manifestarse tiene que haber ganado previamente una amplitud y una hondura singulares de la apertura, es decir, se tiene que haber llegado a conocer *la verdad de la diferencia de ser* y se tiene que haber suscitado la disposición para ella: en esta singular situación de penuria, tenemos que entrar en aquel *espacio intermedio* para el dios y la confusión, es más, primero tenemos que inaugurarlo y fundamentarlo. Con ello se nos ha venido a encomendar lo más arduo que jamás cupo brindar en [la] historia del hombre.

Pero aquel espacio intermedio es la verdad en cuanto que irra-
42 diación del campar | de la diferencia de ser... en cuanto que esta es el acontecimiento de hacer apropiado.

Pues, cuando hablamos del transcendimiento de lo ente, eso nos sigue recordando a la «trascendencia», y eso presupone la experiencia de lo ente como lo que hay dado, mientras que lo «trascendente» se refiere al ente «divino» que se corresponde con ello.

Pero lo que significa el transcendimiento de lo ente es saltar adentro de la verdad de la diferencia de ser para entrar a intervenir en ella. Pero hasta tal punto esa verdad de la diferencia de ser no *es* ya el dios y ni siquiera lo garantiza, que, justamente, el ámbito de irradiación del campar de la diferencia de ser tiene que llegar a ser previamente y seguir siendo durante mucho tiempo el sitio de la decisión sobre si el dios se queda ausente o nos acomete. Transcendimiento significa llegar a superar una esencia humana fijada que, sin exponerse a una transformación esencial, *se* confecciona sus objetivos a la medida de su «cuerpo». Pero eso sucede también ahí, y

justamente ahí, donde se habla en voz demasiado alta acerca de la «entrega», siendo que esa «entrega» se queda en un mero aseguramiento a tiempo de una seguridad definitiva.

55

¿En qué podemos advertir mejor que en ninguna otra cosa la actual confusión del «pensar» y la endeblez del preguntar? En que hoy la gente se va moviendo entre cosas incompatibles | haciendo de eso 43
un juego:

Se enseña el platonismo más burdo («ideas», valores), mientras que al mismo tiempo se enseñan la «vivencia» y la «existencia», empolvándolas con modismos —si es que no con pensamientos de Nietzsche— para adecuarlas a los tiempos. Siendo que Nietzsche era, directamente, el adversario de todo platonismo. Pero quizá un «pensamiento» mezclado de esta forma sea disculpable, porque al propio Nietzsche no le resultó la superación del platonismo. Pero entonces se tendría que saber eso, y se tendría que saber en qué sentido este combate no fue ninguna victoria y por qué no la fue. Pero para saber esto, se tiene que haber comprendido por qué el propio Nietzsche sigue encuadrándose dentro de la historia [del] platonismo: porque no se salió de la pregunta conductora acerca de lo ente, que desde hacía mucho tiempo había llegado a resultar habitual, ni llegó por tanto a la pregunta fundamental. Solo con que aquellos que pretenden negar toda filosofía no trataran de hacerlo con ayuda de un simulacro de filosofía tan procazmente huero, aún se los podría llamar, después de todo, los más honestos, a diferencia de la inflada alharaca de una «filosofía» «políticamente» irreprochable. Pero de esta manera ambos grupos van juntos. Como hoy, y desde hace ya mucho tiempo, todo paso | del pensamiento resulta amena- 44
zado sobre todo por carecer de espacio y de atmósfera, todo auténtico preguntar tiene que ser muy consciente de las consecuencias que implica la situación de la filosofía, sin incurrir en el desatino de hacer que semejante práctica se considere por ejemplo el adversario en una confrontación.

56

El alemán *aún sigue buscando* su objetivo. ¿Busca aún realmente? ¡Cómo! Porque si *en verdad* buscara, entonces lo habría encontrado, pues su objetivo es la *búsqueda* misma. Pero únicamente quien calcula y quien va a la caza de provecho puede opinar que, después de todo, con eso se ha erigido en objetivo la inacabable falta de objetivo. ¿Pero y si el buscar fuera el *más constante* estar en la cercanía de lo que se oculta, desde lo cual nos acaece toda precariedad y

nos espolea todo júbilo? ¡Si finalmente lográramos *esta* constancia, sin que reiteradamente se nos *desintegrara* a causa de la postura aparentemente *afirmativa* de una intervención que incluso la mayoría de las veces pretende ser auténtica!

¿Dónde está el recitante, artista plástico y formador, el único que les convierten a los alemanes esto, que es la ley más íntima, en
45 la ensambladura de su existencia? ¿Cuándo viene el | pensador que eleva a saber fundamentado la verdad de esa diferencia de ser que nos necesita como buscadores suyos, disponiéndola en palabras sencillas? Solo estos venideros son quienes crean el futuro, y su grandeza consistirá en seguir siendo los *futuros*.

La búsqueda como objetivo: ciertamente, la búsqueda en el sentido supremo, la búsqueda de la verdad de la diferencia de ser. Pero de esta manera, lo que el hombre se pone como objetivo no es a sí mismo, sino aquel temple de ánimo fundamental de su campar como «ser ahí», ese temple que, aunque realmente hace que el hombre se recobre a sí *mismo*, sin embargo, justamente en esta mismidad le lleva al espacio intermedio entre la confusión y el dios.

¿Pero por qué tiene que tener el hombre un *objetivo*? ¿Cuál es el motivo de la necesidad de proponerse una finalidad? ¿El hecho de que, en el fondo, él sea el *buscador*? ¿Puede valer esto como respuesta?

Sí, pues aquí se anuncia el *giro*, de modo que el hombre, si realmente *es* el buscador encarecido, está incardinado en el giro, y eso significa que el *acontecimiento de hacer apropiado*, en cuanto que irradiación del campar de la diferencia misma de ser, le ha prestado su adecuación. Pero aquí presagiamos que justamente el «objetivo» y lo «teleológico» *no* pueden ser jamás lo supremo, sino siem-
46 pre solo el primer plano: esto, | ciertamente, en el sentido más original de que el primer plano ha pasado a ser el abismo del «espacio intermedio», en cuyo centro se esconde aquel, «manifestándose» de este modo lo que nosotros llamamos la seña del dios y la afluencia de la confusión. Pero eso jamás se lo puede degradar convirtiéndolo en objetivo. El objetivo es, justamente —en el sentido más profundo y más amplio—, encontrar y resistir el sitio del instante de la falta de finalidad, de lo indeclinable sumamente oculto e incalculable.

Aquel *giro que representa la fundamentación del objetivo* (cf. p. 55) se puede formular concisamente así: porque el hombre es el buscador (cf. p. 30), por eso es necesario el objetivo. Porque se da la necesidad del objetivo, por eso la *búsqueda* es el objetivo supremo. Una manera curiosa de pensar es esta, que tiene que resultarle chocante a todo aquel que solo piense con palabras sin realizar en

ello el salto adentro de la irradiación del campar de la diferencia de ser, es decir, que no salte adentro del giro del (acontecimiento de hacer apropiado), para saber siempre de nuevo que la diferencia de ser necesita del «ser ahí» del hombre, y que justamente *por eso* la verdad de la diferencia de ser *no* es una hechura del hombre. En este «*no*» campa el movimiento pendular de regreso de aquello que vira girándose, y al mismo tiempo la seña de que aquí nada tienen que transmitir ni el pensar | calculador ni la «dialéctica» de los concep- 47
tos: aquel no, porque se mueve exclusivamente dentro de lo «ente» en cuanto que lo que hay dado; esta no, porque lo único que le importa es la producción de la *unidad* de la contradicción en cuanto que una unidad representada y representable, porque lo único que le importa es la verdad como «idea», y no como la apertura hecha apropiada para el ocultarse.

57

¿Dónde hay aún grandeza? ¿En la simplicidad de lo que tiene carácter esencial gracias a la fuerza de una transfiguración vinculante? Yo solo veo ya lo gigantesco, y esto ni siquiera es lo pequeño, lo cual, al fin y al cabo, siempre puede conservar la referencia a la grandeza, mientras que lo gigantesco destruye toda posibilidad de grandeza, creyéndose que ello mismo es lo grande. (Cf. p. 106).

¿Qué puede llegar a ser aún una masa humana, cuyo ojo tiene que ser ciego para el abismo entre lo grande y lo gigantesco? ¿Y qué pintan los videntes, si la exageración lo arrastra todo por todas partes a lo indiferenciado, donde lo gigantesco y lo enano quedan igual de vacíos? ¿Dónde podrá garantizar jamás lo aplanado | las dimen- 48
siones de un espacio en el que la elevación transfiguradora y la caída fracasante son los polos por los que se orienta el decidir?

58

Faltan los grandes seductores del espíritu: tanto más numerosos son los mediocres. Uno de entre los más serios y, sobre todo, de entre los más hábiles, es por ejemplo el teólogo Guardini[4]. Él repasa mentalmente todas las posibilidades del espíritu examinándolas en grandes figuras de poetas y pensadores, nunca de manera llana y nunca de manera burdamente católica, y siempre bajo la apariencia de la «pugna» «moderna» por la verdad y con todos los medios

4. [Romano Guardini (1885-1968) enseñó a finales de los años veinte del siglo pasado «cosmovisión católica» en la Universidad de Breslau y en la Universidad Friedrich-Wilhelm de Berlín. En 1939 le obligaron a jubilarse. Publicó, entre otros, libros sobre Hölderlin (1939) y sobre Rilke (1941)].

del pensar y del decir actuales. *Pero en ninguna parte se arriesga una pregunta esencial*, ni menos aún se consigue nunca una pregunta que hasta ahora no se haya planteado: lo único que se hace siempre es disponer de forma nueva el conjunto que se tiene de respuestas ya fijas para aquellos que quieren huir de todo preguntar. Eso incluso suscita entre el promedio de los vagos a la hora de pensar y de los cansados la apariencia de lo «creativo», y sin embargo todo eso no es más que una imitación muy hábil de lo que, a su manera, «practicaron» ya los padres de la Iglesia y los apologetas de los primeros siglos del cristianismo. Pero la actual «vida
49 espiritual» carece hasta tal punto de dirección y de criterio | que con semejante manera de escribir no solo encuentra su satisfacción, sino que incluso se considera superior frente a lo anterior.

59

Hölderlin: ¡si pudiéramos rescatarlo volviéndolo a sacar por completo de lo actual, para medir del todo las dimensiones de lo que de *fragmentario* tiene su obra más esencial y para salvar eso *fragmentario*! Llegar a conocer su obra *así*, como fragmento, es algo que exige la máxima fuerza. Pues esto no significa que echemos cuentas sobre lo que quedó inacabado e interrumpido y lo constatemos, tomándolo así como algo «negativo», sino que esos fragmentos de una ruptura los tomamos como los empujes y los esfuerzos extremos para *irrumpir* en un ámbito completamente nuevo —que en Occidente no se ha presagiado en absoluto—, *para forzarlo a que parta* hacia dominios esenciales y para que *despunten* previamente unas primeras configuraciones esenciales. Eso no es nada inacabado, sino lo supremo que se puede conseguir en cuanto a lo más profundo a la hora de crear la verdad de la diferencia de ser. Fragmentos de una ruptura, fragmentos del *quebrantamiento* del gran anquilosamiento y la gran desorientación, y esto con unas *palabras* que en apariencia son im-
50 potentes. ¡Pero cuánto reaprendizaje se necesita ahí para liberar | la obra del poeta para su verdad más oculta! ¡Cuánto abandono de todo lo anterior y supuestamente asegurado! ¡Cuánta renuncia a comparaciones y a maneras de comparar con otros poetas, comparaciones que solo a duras penas se pueden eliminar! ¡Cuánta fuerza para presagiar en lo necesariamente contemporáneo justamente el arranque de lo más futuro! ¡Cuánta voluntad para hacer que desde la aparente escasez de la obra brote el manantial de la suprema riqueza!

60

Si la filosofía debe lograr el otro comienzo ineludible, entonces el preguntar pensativo tiene que arriesgar y mantener la más dura con-

frontación con lo más sencillo. Deliberar sobre la aparente riqueza de una «filosofía cultural» muy abarcante, una deliberación que hoy resulta muy fácil de efectuar, no es más que una forma de encubrir la impotencia del preguntar. ¿Pero qué educación debemos encauzar para hacer que la generación subsiguiente esté equipada al menos para la simplicidad de las grandes preguntas, para la longanimidad necesaria para resistir ahí y superar todo lo que es en vano, para la seriedad de la palabra en aras de devolver la responsabilidad a los más exiguos pasos del pensamiento, | para el *verdadero* escu- 51
charse mutuamente unos a otros, al cual se le ha vuelto ajeno todo apresuramiento de los sabihondos? Para la educación de estos pensadores tenemos que comenzar hoy de forma inaparente, y mi magisterio no pretende ser otra cosa que la inapariencia del conducir hacia lo simple y persistente.

Quien quiera preparar aquí a otros tiene que saber que los impulsos solo llegan a repercutir aisladamente, quizá solo al cabo de largos rodeos, y que incluso entonces ya no se reconocerá cuál es su procedencia. ¿Pero qué sucede cuando se incrementa la compilación de doctrinas anteriores en todos los ámbitos de enseñanza, y cuando se incrementa la habilidad para este vacío amontonamiento, mientras que al mismo tiempo va menguando la seguridad de la visión de lo huero y desarraigante de estos trajines? También entonces, y entonces más que nunca, es cuando tiene que haber quienes se sientan comprometidos con la inagotabilidad de lo sencillo.

¿Y qué es eso sencillísimo que no tolera ninguna confusión ni ningún enmarañamiento? Esto: *que el campar de la diferencia de ser necesita al hombre.* Pero preguntando hasta el final esta referencia es como, además, la irradiación del campar de la diferencia de ser se define por vez primera como | acontecimiento de hacer apropiado, 52
y el ser humano como «ser ahí».

Pero cuando nosotros desplegamos lo sencillo en su riqueza más propia es cuando somos capaces de decir su esencia de forma cada vez más simple. La apariencia más fatídica de lo sencillo que siempre se inmiscuye fácilmente es lo *vacío*. El taimado acicate para eludir lo sencillo es la exigencia, que aparentemente es auténtica, de «tener en cuenta» todo tipo de cosas.

La sencillez de aquella referencia entre diferencia de ser y existencia —que es la irradiación del campar de la propia diferencia de ser en cuanto que acontecimiento de hacer apropiado— contiene en sí la *suprema desmesura* del transcender todo lo meramente «ente» en el modo de subir de vuelta al sitio del instante de la decisión acerca de los dioses. (Cf. p. 35).

61

Tan pronto como una *filosofía* ha alcanzado la pregunta por la irradiación del campar de la diferencia de ser —y solo a partir de entonces será en adelante legítima portadora de este nombre—, tiene que pensar necesariamente contra su época. Y si hay algo que la filosofía *no* es ni podrá ser jamás, es esto: la «expresión» de su tiempo captada en pensamientos.

53 Pero aquella necesaria hostilidad contra su época tampoco puede convertirse jamás en evasión para aquellos que, en su tiempo, se quedan meramente prendidos de lo anterior y de lo que había hasta entonces, y que confunden y paralizan la voluntad para configurar el futuro colgándole a modo de criterio el lastre de una tradición que ha perdido su creatividad.

Aquella hostilidad de la filosofía contra su tiempo no procede de ningún tipo de carencias ni de desarreglos de la época, sino que viene de la esencia de la filosofía, y esto de forma tanto más forzosa cuanto más directamente y cuanto más auténticamente gane el querer en el futuro una figura y una dirección en el tiempo. Pues también en tal caso, y entonces incluso esencialmente, discurrir la verdad *de la diferencia de ser* siempre se habrá *anticipado* ya a toda organización, salvación y restitución de lo *ente* —a todo crear y todo obrar inmediatos—. Por eso tampoco a la filosofía —suponiendo que lo sea— se la puede valorar jamás «políticamente», ni en un sentido afirmativo ni en un sentido negativo. Una «filosofía nacionalsocialista» ni es una «filosofía» ni obedece al «nacionalsocialismo», sino que no hace más que ir corriendo a su zaga en forma de
54 un molesto sabihondismo, | y desde esta actitud queda evidenciada ya lo suficiente la incapacidad para hacer filosofía.

Decir que una filosofía es «nacionalsocialista» o que no lo es significa lo mismo que declarar: un triángulo es valiente o no lo es, es decir, que es cobarde.

62

Todo *pensador transicional*, es decir, que realiza la transición, queda necesariamente en la sospechosa penumbra de una equivocidad que le es propia. Todo parece rechazar remitiendo de vuelta a lo pasado y parece calculable a partir de ello, mientras que, al mismo tiempo, todo es una repulsión de lo pasado y el asentamiento arbitrario de algo venidero a lo que parece faltarle el futuro. A un pensador así no se le puede «alojar» en ninguna parte, pero este desarraigo es su arraigamiento, todavía incomprendido, en la historia oculta de la diferencia de ser.

63

¿El *Así habló Zaratustra* de Nietzsche es un clamor, quizá el grito
clamando por el silencio de la diferencia de ser? Lo es porque aquí
se está poniendo en marcha una transición: el arco único de un
puente | cuyos pilares permanecen invisibles, de manera que el com- 55
bamiento del arco traza su cauce tanto más vibrantemente.

64

Pensar dentro del otro comienzo no consiste en proponerse una finalidad en el sentido de la representación de una «idea», sino que es la *fundamentación de una finalidad* como salto adentro del fundamento de la necesidad de buscar. Ese fundamento abisal es la diferencia misma de ser, la cual hace apropiada *para sí* la custodia por parte del «ser ahí», haciendo de este modo apropiado para sí al hombre como el buscador de la diferencia de ser. (Cf. p. 46). La fundamentación de la finalidad es el establecimiento *del hallazgo* como una forma de asumirlo. Aquí, la finalidad no está ante el hombre ni por encima de él como un «ideal», sino tras él y por debajo de él como fundamento fundante y como cumplimiento. (Cf. p. 65).

65

Jamás las grandes épocas de creación se dedicaron a hacer «política
cultural», ni tampoco convirtieron jamás la meditación sobre la «he-
rencia», ni menos aún los fundamentos raciales, en una «cosmovi-
sión». Todo eso no es más que un «subjetivismo» practicado a escala
de masa; | no es más que el último retoño del *cogito, ergo sum*; no 56
es más que una mala disimulación de la impotencia creadora; pero
sobre todo —y esto queda como lo único esencial, porque sus reper-
cusiones alcanzan hasta el futuro—, es una *relegación* y un *socava-
miento* de toda posibilidad de las grandes decisiones acerca de si to-
davía concebimos la verdad en su esencia, acerca de si la referencia
a la diferencia de ser todavía puede llegar a ser para nosotros una
necesidad.

66

Cuanto más tiempo llevo aquí, en esta patria adoptiva, haciendo bien que mal mi trabajo, más claro me resulta que yo *no* encajo ni puedo encajar en este alemanismo que aquí, en el Alto Rin, se comporta con gesticulaciones tan crispadas como estériles. Por toda mi patria, el pueblo y la granja de mi madre, soplan los vientos e irrigan los manantiales de *Hölderlin*. Mi patria tiene la aspereza y la fuerza para dejar marca y la abisalidad del concepto *hegeliano*, y so-

bre ella impera aquel apremio «especulativo» de *Schelling* que se atreve a avanzar mucho, y no tiene nada de esa mendaz fanfarrone-
57 ría que aquí, | en esta región, se va pavoneando procurándose su ruido. Por eso también les pega tanto a los «alemanes» de aquí el figurarse que ellos son los auténticos y el desdecirse de los «suabos».

Pero yendo más allá de toda adjudicación de pertenencias a estirpes y de clanes, lo único decisivo sigue siendo si uno *es* un miembro con tal incardinación, es decir, si no se limita a dar «expresión» a las propiedades de la estirpe comúnmente conocidas, sino que, con su marcha y sus logros, plantea tareas aún no desplegadas y posibilidades nuevas, haciendo superfluo con todo eso el discurso *acerca de* la pertenencia a una estirpe, por muy comprensivo que ese discurso sea.

67

Obedece a la mezquindad y al correspondiente pavoneamiento de esta época el figurarse que con una pedantesca «meditación rememorativa» sobre lo pasado y sobre los fundamentos «biológicos» se está poniendo el comienzo de algo que, en su idea, encima ya está anticuado —una «cultura»—, en lugar de atreverse realmente a la futuridad y de plantear decisiones reales, es decir, de tomar tanto
58 la impiedad | del bolcheviquismo como el entumecimiento del cristianismo como las grandes señales de que hemos entrado realmente y a sabiendas en la época del abandono del ser. En lugar de eso, todo se mueve en una gran mendacidad: tan pronto se combate el bolcheviquismo en nombre del «cristianismo», como se pretende superar el cristianismo con ayuda de doctrinas que nunca alcanzan para llegar al ámbito de las decisiones que se tienen que tomar, ya que, por ejemplo, la raza solo puede ser una condición, pero nunca lo incondicional ni lo esencial de un pueblo.

68

¡Qué pocos ven con suficiente claridad como para llegar a saber que se están eludiendo todas las decisiones esenciales! A esto obedece que, con una irresponsabilidad tal como jamás se había alcanzado hasta ahora, cualquiera va por ahí «hablando» acerca de las cosas más esenciales. ¿Puede ser «grande» un tiempo así, un tiempo que, haciendo propaganda, ya se ha asegurado para sí mismo la «grandeza»? ¿Qué significa ser la «élite» de una masa completamente de-
59 gradada? | ¿Qué fácil le resulta a una confesión de cristianismo que ya ha entrado en calor, pero que por eso mismo es asimismo cobarde, figurarse que es «mejor»?

Esta época no es grande por ninguna parte, pero siniestros y singulares son los aconteceres ocultos a los que tiene que amoldarse con todas sus maquinaciones. La grandeza que hay en esto oculto consiste *en que una historia está apremiando a llegar al final y en que tal transición exige el puente*. Pero el primer pilar, para tender su arco, tiene que ser aquella *meditación*, que se hunde en lo profundo, sobre la verdadera penuria que se encierra en el *abandono del ser*. Esta meditación tiene que mantenerse sencilla y silenciosa, inapelablemente hincada en su nuevo fundamento, la verdad de la diferencia de ser, soportando todo el derramamiento del lodo que se desborda, sacrificándose para preparar a aquellos que, la mayoría de las veces, hacen pasar la pujanza del arco a través del aire depurado de un saber y un valorar auténticos, para llevarlo hasta el nuevo comienzo. Y encaja en el «orden» de la ruidosa indecisión actual que a estos futuros se los insulte tildándolos de traidores al pueblo y de poco fiables.

El saber acerca de la oculta y siniestra grandeza del instante his- 60
tórico es lo único que da fuerzas para soportar durante un tiempo a eso que es tan singular, y para no darle jamás importancia a la «crítica» a lo actual, por muy necesaria que esta crítica sea para la meditación. Aquí se trata de *ver* cómo hoy se pasa a toda prisa de largo ante lo que está sucediendo realmente, *y sin embargo de no verlo*, es decir, desde la seguridad que proporciona el saber de lo completamente distinto, que es lo venidero, se trata de poner en juego la paciencia y de que cada uno haga por su parte lo necesario. Pero todo tipo de «ambiente de oposición» y de postura se hunde de inmediato en la hondonada de lo habitual, es decir, impide justamente comprender la auténtica confusión como aquello que sobrepasa en mucho todas las maquinaciones de lo actual, ya sean provechosas o funestas. Pues también la *meditación sobre la confusión* exige la nobleza y la futuridad de la meditación.

Y por eso siempre seguirá siendo en vano pretender aclararles al opinar y al valorar actuales en qué consiste la confusión del ser mismo, cómo esa confusión forma parte de la irradiación de su campar, y que por eso solo se la puede llegar a conocer desde aquella originalidad que | exige toda consistencia de la verdad de la diferencia 61
de ser.

Toda crítica, todo destemple, toda pesadumbre y toda aflicción en nada afectan al saber ni al nombrar de la confusión. Para aclararlo desde el ámbito de nociones de una antigua explicación de lo ente: *para saber quién es el diablo, uno tiene que ser un dios*.

69

Lo mismo. Para renovar de continuo sus siempre fugaces «vivencias», la muchedumbre necesita siempre aquello que no había habido hasta ahora. Y por eso, para el sentido común lo mismo es aquello que él desdeña con el comentario: «nada nuevo».

Pero lo mismo —lo sencillo en su esencialidad siempre original— es el misterio al que están obligados los creadores.

70

Quizá no haya nada más difícil que ser un filósofo siendo «profesor de filosofía». Cuando uno es pensador bajo tal figura, lo mejor que
62 puede hacer es permanecer ya escondido, pues le tomarán por | un «profesor».

71

Lo *digno de ser cuestionado* es algo esencialmente distinto que lo *cuestionable*. De esto último forma parte la indefinición: es lo oscilante. Aquello suscita admiración, vincula y robustece con semejante fuerza aglutinante su persistencia y su grandeza ocultas. Cuestionable puede llegar a ser cualquier cosa, digno de ser cuestionado solo lo escaso y lo esencial.

Al mismo tiempo, *lo digno* de ser cuestionado le aporta al preguntar el desarrollo para que alcance el rango de un saber singular. Lo cuestionable solo se nutre de una forma de preguntar que ya está segura de sí misma y que resulta habitual.

72

Lo que se practica ahora bajo el nombre de filosofía, pero ya no «*en*» nombre de la *filosofía*, es una modificación de doctrinas tradicionales en el marco de disciplinas fijadas, pero con referencia a necesidades actuales, y eso es entonces lo «nuevo», y por tanto lo que de inmediato se ha quedado ya anticuado.

En ninguna parte hay una irrupción desde las necesidades más propias de la filosofía y de su comienzo. En ninguna parte hay un presagio de la precariedad en la que tiene que resituarse primero el
63 pensamiento para recibir los más profundos empujes y sacudidas, | para solo así definirle al otro comienzo su situación de partida.

Ahora ya no hace falta ningún «sistema», y menos aún esas cutres exposiciones globales que con su extensión fingen que en ellas se está preguntando originalmente. (Cf. pp. 144 s.).

¡Solo con que tuviéramos los próximos indicadores de camino para la marcha inicial del preguntar futuro, y además de eso, el saber acerca de la necesaria «provisionalidad» de esta marcha!

¡Solo los indicadores de camino, para que con la resuelta orientación conforme a ellos el movimiento del pensar se incentive a sí mismo!

¡*Solo* con que supiéramos *qué* tiene que haber llegado hasta el final, *cuál* tiene que ser la transición y *cómo* tiene que ser el otro comienzo! Este saber sería ya por sí mismo *la* filosofía, no acaso la de nuestro tiempo, sino aquella que nuestra época ha lanzado ya más allá de sí sin que, al hacer esto, se la haya advertido ni ella haya resultado reconocible.

Pero la forma de esta filosofía tendría que ser muy diversificada y singular. Y quizá la exigencia de una filosofía así resulte sobrehumana... también porque necesariamente tendría que pasar de largo ante todo | lo contemporáneamente válido y reputado y deseado y 64
conocido, no debiendo tener ningún contacto con ello, para, pese a todo, justamente solo así obrar en el futuro.

Pero a nosotros se nos ha encomendado primero algo que *todavía* es más provisional y más precursor: suscitar el recuerdo de aquello que ha llegado a su final, de aquello que habiendo sido todavía campa, no para volver a establecerlo de alguna manera como determinante, sino para dejarlo preparado para la superación creativa. Y es también y únicamente en esta dirección adonde tiene que torcer para entrar toda educación filosófica, sin dejarse distraer por ninguna fugaz necesidad de un día. ¡Pero cuántos aguantan con semejante tarea sin que, después de todo, acaben yéndose a pique con su hacer tomándolo como una finalidad en sí misma, y perdiendo *también* el futuro!

¿Dónde hay uno que piense y pregunte por completo únicamente desde la más íntima necesidad de la filosofía, para que podamos oírle y tomar parte en su conversación? Todo queda mudo. Y lo que todavía hace ruido son dos hermanos *aparentemente* hostiles, pero que en el fondo colaboran mutuamente. | Unos, apenas dignos de 65
mención, que se obstinan en lo que había hasta ahora y que hacen de la filosofía una enseñanza de escuela que aparentemente es superior a los depravados escritos de los «filósofos del pueblo». Y otros, igual de ignorantes que aquellos acerca de la esencia de la filosofía, que la degradan poniéndola al «servicio» del «pueblo», exponiendo una mezcla de una filosofía anterior tomada de prestado y modismos políticos y dándoselas de contemporáneos. Pero ambos coinciden en que quieren hacerse valer y en que desde hace tiempo saben lo que se tiene que «hacer».

Ambos se han puesto de acuerdo en que se tienen que defender contra todo intento de sacar a la luz los quebradizos suelos de estas «posiciones», sin que a estas «posiciones» se las haga siquiera dignas de una «confrontación».

¿Quién se asombrará de que ahora desaparezca toda originalidad y toda seriedad del pensar, y de que el escribir libros y más libros se haya vuelto tan desenfrenado como jamás lo había sido antes?

Falta toda finalidad, no porque no se haya puesto ninguna, sino por el motivo más profundo de que la *fundamentación de finalidades* no se experimenta como una necesidad. (Cf. p. 55).

66 73

Lo controvertido de toda costumbre que solo a duras penas podemos afrontar del todo y de forma siempre nueva: por un lado nos proporciona un resguardo auténtico y necesario para lo que hacemos y brindamos, mientras que por otro lado, justamente a causa de ello, hace que todo resulte «habitual» privándole de la fuerza del origen... a no ser que hayamos fundamentado nuestra existencia en unos orígenes que siempre siguen siendo lo inusitado.

Que nos sea permitido experimentar y conquistar y mantener unidas ambas cosas, la merced protectora de la costumbre y el dominio de lo habitual a partir de lo inusitado: eso es la «dicha», pero entonces, y como ya sabía Hölderlin, es tan difícil de soportar como la desdicha.

Pero a aquel campar que es inherente al quedar expuesto a lo ente, ¿qué le resulta más habitual que lo ente? Y por eso, ¿qué le resulta más inusitado que la propia diferencia de ser?

Todo lo que es arduo tenemos que transformarlo de continuo en un impulso, y por tanto en una repulsión que nos lance a lo inusi-
67 tado. Pero eso inusitado es el espacio | para la cercanía y la lejanía del dios.

74

Cuando llegue el momento de que el trabajo más propio se convierta en un parque infantil para «tesis doctorales», entonces habrá llegado la hora de que, durante mucho tiempo, falte una comprensión y, sobre todo, la voluntad de comprensión. Este momento llegará necesariamente.

75

A diferencia de la gran obra de arte, forma parte de la esencia de la filosofía, y de la poesía que la prepara, que solo se la comprenda como muy pronto *al cabo de* dos o tres generaciones. Dada esta situación, quien se esfuerce por una comprensión contemporánea se estará volviendo a sí mismo *historiográfico*, es decir, algo pretérito, siendo que es entonces cuando tendría que ser plenamente *histórico*, es decir, futuro.

76

A la técnica no se la comprende «metafísicamente» —en la verdad y la falsedad de la diferencia de ser— y ni siquiera se la domina planteándola como la determinación «total» de la existencia. Obedece a su esencia que tenga que llegar a ser eso, ¿pero cómo se puede superar esto? ¿Con un mero reconocimiento? No: | aunque con ello es- 68
temos evitando un falso romanticismo que se limite a tener nostalgia del pasado, sin embargo tampoco estamos ganando perspectivas para una finalidad, máxime si no nos tomamos en serio la posibilidad de que, con la «plena movilización»[5] de lo técnico mismo, todo es comprimido empujándolo hacia su final, y sobre todo cuando por ninguna parte se abren los manantiales para un posible transcendimiento de estos aconteceres. Para que eso resulte posible tenemos que remontarnos muy lejos con la meditación *histórica*: hasta la conexión entre τέχνη, ἀλήθεια y οὐσία.

El *espacio* para la confrontación con la técnica solo nos surge del preguntar por la diferencia de ser y por su verdad. Previamente solo nos movemos en apaciguamientos o en un simple reconocimiento de la técnica. Seguimos quedándonos muy cortos a la hora de pensar metafísicamente como para que podamos poner aquí en marcha la verdadera meditación y llevarla hasta el poder.

77

Suponiendo que todavía sea posible sojuzgar a la *técnica* en cuanto que maquinaciones de un hombre que yerra por el abandono del ser, maquinaciones que van rodando hacia su propio abismo y que parecen ser apoyadas y confirmadas por la «naturaleza», | eso solo pue- 69
de hacerse ya desde el «acontecimiento de ser hecho apropiado».

Pero el acontecimiento, siendo más inicial, es más original que toda «religión»: el acontecer de la verdad de la diferencia de ser como la magnificación totalmente distinta del hombre y como la inauguración de la otra abisalidad.

78

Mis lecciones e «interpretaciones» «históricas» son, todas ellas, meditaciones *históricas*, no consideraciones historiográficas de lo pretérito. (Cf. ahora el semestre de verano de 1937/1938, p. 12[6]).

5. [E. Jünger, «Die totale Mobilmachung», cit.].
6. [M. Heidegger, *Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte Probleme der «Logik»*, cit., pp. 39 ss.].

Una meditación histórica permite experimentar propiamente los aconteceres, concretamente en su *inicial futuridad*. Por eso, la meditación histórica, que siempre viene solo de un pensar creativo, constantemente tiene que *brindarle una norma previa* a lo que ya ha sido, es decir, tiene que mostrar en ello más cosas y cosas más originales, y por eso siempre es historiográficamente falsa, pero históricamente verdadera. Para los pequeños calculadores resulta de ahí lo gratificante de que entonces, al fin y al cabo, Platón, Kant, etc., todos ellos ya lo sabían todo. Nada saben aquellos de la veneración de lo grande, que es la única que nos prepara para la grandeza. La
70 verdad histórica de la meditación histórica | no consiste en exponer lo pasado en sí mismo de forma correcta, sino en que lo futuro, con su poder anticipatorio pero aún no desencadenado, se evidencie en lo que ha sido, también y precisamente aunque se lo haya dejado aparte *sin* haber llegado a dominarlo; es decir, consiste en que lo futuro se nos convierta en una tarea, y nunca en objeto de un saldo de cuentas.

Pero unos pocos tendrán que venir después que comprendan lo que una meditación histórica significa para nosotros, seres en transición.

Ella es la superación de la historiografía y del historicismo, pero no aquella vergonzosa evasión a lo atemporal y a lo «eterno» mal comprendido, por lo cual unos entienden únicamente la mera perduración indefinida, mientras que otros lo «entienden» como lo meramente terminado por sí mismo que se queda detenido.

La referencia con la historia, una referencia que resulta insuficiente por ser externa, tal como se ha desarrollado en esa historiografía actual que ha tenido como consecuencia el historicismo, no se la supera evadiéndonos de la historia, sino únicamente saltando originalmente a los aconteceres de la historia.

Sin embargo, una meditación histórica requiere el máximo rigor, mientras que la «exactitud» historiográfica queda muy a la zaga
71 de él, porque esta se refiere únicamente a la forma científica y | al contenido que se define desde ella.

Por eso, una meditación histórica se percibe en muchos aspectos como una consideración historiográfica. Eso es necesario, pero más necesario es perseverar durante mucho tiempo y tener una visión amplia para no perder jamás de vista lo histórico que hay por detrás de lo «historiográfico». Por eso es un procedimiento muy erróneo y que todo lo echa a perder eso de «confrontar» la meditación histórica con la investigación historiográfica, diagnosticando que aquella es, desde luego, demasiado débil y que, sobre todo, «violenta» a la historia. Todo esto apunta a que el pensamiento

está del todo mal educado, a una profunda incapacidad de discernir los niveles del preguntar y de resistir los criterios.

Por eso, también una confrontación con semejantes conocimientos erróneos de la meditación histórica es infructuosa y, sobre todo, representa un abandono del nivel propio.

Los alumnos siempre entienden al profesor de una manera meramente historiográfica: él es para ellos justamente lo todavía presente pero que, pese a todo, ya está transcurriendo, y es el pasado al que *ellos* siguen y obedecen. Para comprender *históricamente* al profesor, uno tiene que ser *no*-alumno. Ciertamente que no-alumnos son también todos aquellos que jamás han ido a la escuela, y a es-
tos | les faltan incluso los presupuestos para entender siquiera «his- 72
toriográficamente» lo que el «maestro» deja dicho.

Verdaderamente no-alumno es aquel que no es *meramente* alumno, sino que a su vez se ha hecho él mismo *—y por sí mismo—* un maestro esencial. Pero estos son escasos. Y por eso, por ejemplo, una filosofía se la comprende creativamente *como muy pronto* cien años *después* de su surgimiento. Nosotros los alemanes estamos empezando a prepararnos para comprender a Leibniz. ¿Y qué hay todavía en medio y, sobre todo, mucho antes que él?

A pesar de esto, los historiadores de la filosofía desde luego lo saben ya todo con plena exactitud, e incluso para la mayoría de las cosas tienen preparados ya los títulos y los rótulos. De esta manera se supone que mis intentos hay que encuadrarlos dentro de la «filosofía existencial», y los historiadores sucesivos harán uso muy a gusto de este rótulo, puesto que, al fin y al cabo, quienes mejor tienen que saber qué es lo en aquella época sucedió *realmente* son los contemporáneos de esta presunta «filosofía existencial».

De esta forma, la historiografía es una falsificación y un sepultamiento constantes y necesarios de la historia.

Solo quien «hace» historia es capaz también de suscitarla.

79 73

¿A qué se debe la ineficacia de la filosofía? La pregunta previa sería decidir si aún tenemos, pues, una filosofía. Pero aun suponiendo esto en el sentido de que está arrancando un preguntar esencial abriendo ámbitos totalmente distintos y asumiendo por tanto posturas distintas, todavía se da al mismo tiempo la falta de receptividad para todo esto: una reticencia que no se la puede explicar achacándola a la mera falta de formación. Aquí tiene que estar operando un poder distinto, con el que tampoco atinamos a dar indicando la desmesura de los «intereses» técnicos y prácticos. Pues estos «intereses» no son más que la consecuencia de una modificación que quizá haya

que concebir y experimentar como el completo *abandono del ser*, como la irrupción decisiva de ese abandono.

En el campo de esa irrupción, que es el campo de lo ente en su conjunto, nada queda incólume.

80

En una época de la más frenética adicción a la publicación rápida y al acondicionamiento de todo para todos, ¿sigue siendo posible
74 *educar* a un pueblo | para que sea pueblo, es decir, para que se reserve para su destino y su vocación? ¿Por ejemplo, en el ámbito de la escritura, para que solo se escriba y se diga lo más esencial, e incluso esto solo al cabo de la más larga preparación y desde la más auténtica madurez? ¿De dónde debe venir la fuerza para semejante autodisciplina? Y los pocos que son los únicos capaces de tal cosa ¿cómo serán capaces de llegar a dominar lo masivo y las maquinaciones, máxime cuando tienen que renunciar a las mismas vías y a los mismos medios tal como estos los hacen «intervenir»: que tienen que renunciar porque, de lo contrario, estarían trocando en su inverso lo que les es más propio?

81

¿Es solo escapatoria y cobardía y debilidad cuando renunciamos a salir al encuentro de lo masivo y de las maquinaciones inmediatamente y con sus propios medios? ¿O no es un valor mantenido durante mucho tiempo el que se necesita para trabajar pasando desapercibidos y siendo mal valorados en la preparación de esos que aparecerán cuando aquello haya alcanzado su final incesante, para solo entonces transformarlo realmente?

75 Ciertamente: con esto no se ha conjurado el peligro de la completa destrucción. Ese peligro permanecerá siempre, dando con tanta mayor fuerza el impulso para preparar para lo distinto, pues la configuración histórica tiene su ley propia: aquello que transforma, aquello que tiene que llegar a ser un nuevo comienzo, nunca puede ir en sincronía con aquello otro que se trata de superar. *El otro comienzo tiene que anticiparse, y por eso tiene que cargar en lo actual con la apariencia de que se está quedando rezagado y limitándose a que las cosas discurran por sí mismas sin que él mismo haga nada.*

¡*Pero* qué pocos comprenden esto! Y luego, entre estos pocos, ¡qué escasos son aquellos que, en tal preparación, no se convierten por su parte en meros custodios de lo que ha sido a causa de un hastío de lo presente!

82

¿Por qué tenemos tantos escritores? Entre estos los hay muy diestros, y entre estos los hay muy buenos, de los cuales algunos son muy serios. ¿Por qué solo escritores... pero ningún poeta? Porque «uno» ya no puede querer más poetas. Pero el poeta podría serlo en su | necesidad sin nada de esto. E incluso lo *es* desde hace tiempo: 76
Hölderlin. Solo que nosotros lo estamos convirtiendo ahora en contemporáneo en un sentido historiográfico, volviéndole de este modo a aplazarle durante mucho tiempo la posibilidad de que se haga histórico, de que se convierta en un acontecer original para nuestra historia.

83

La experiencia fundamental de mi pensamiento: la supremacía de la diferencia de ser sobre todo ente; la impotencia de lo ente de que de él provenga un origen; pero la diferencia de ser no como objeto del pensar y el representar, ni la supremacía como el *a priori* en el sentido de la condición de la objetualización, sino que todo esto no es más que lo que queda en primer plano y una lejana consecuencia de la diferencia de ser, que es lo primeramente inicial pero que luego se vuelve a hundir a ojos vistas. La supremacía de la diferencia de ser campa en la verdad original, solo desde la cual y hacia la cual surge todo ente. La diferencia de ser campa en el abismo sin fondo del espacio del tiempo.

Esta experiencia fundamental no es una «vivencia», sino el salto adentro de la historia, solo gracias al cual su acontecer oculto entra a obrar y a exigir. Primero, como pregunta por el primer comienzo; pero | al mismo tiempo la supremacía de la diferencia de ser exige 77
una capacitación y una distinción del hombre, ¿pero cómo? No como hombre, ¿sino cómo? Esto era lo primero que se tenía que preguntar. Y la primera respuesta fue: el hombre como «ser ahí», como fundador de la verdad de la diferencia de ser, como fundador que se incardina en el abismo sin fondo.

Pero a pesar de todo su perfilamiento oculto, siempre que ha querido obtener su propia figura esta experiencia fundamental ha quedado enredada en lo anterior, dispersada y extraviada en ello, enturbiada y desfigurada a causa de ello. Y representaría una confusión de tipo superior si ahora aflorara la opinión de que con el primer arranque en *Ser y tiempo* se ha superado el peligro. El enredo es ahora más peligroso, porque el autoafirmarse se anquilosa en aquello que ya se ha logrado. (Cf. p. 106).

84

Solo desde la incardinación en la diferencia de ser surge la conformidad de lo ente con lo ente. Y la incardinación en la diferencia de ser ya no nos surge, a no ser que atravesemos el abismo de la verdad de la diferencia de ser.

No se trata de «vivenciar» lo ente, sino de entregarse a la dife-
78 rencia de ser. Todos lo «vivencian» todo, pero | nadie se entrega a
lo único, pues en ninguna parte surge la obra forzosa de una decisión.

85

La tiranía de la *técnica*, siendo que ella es tan insegura y vacilante respecto de sí misma y tan desvaneciente. Dentro de nada, se habrá superado a sí misma y habrá perdido toda fiabilidad. El hecho de que tal cosa pueda llegar a imperar y a encandilar, ¿qué tipo de hombre presupone? ¿Hasta dónde tiene que haber llegado ya el desarraigo para vernos arrebatados por algo así? Pues, al fin y al cabo, aquí no se trata de individuos sueltos que quizá aún se defiendan de modo romántico pero que, sin embargo, también acabarán resultando triturados junto con los demás.

La técnica puede prolongar, retardar, operar de un modo u otro dentro de lo mensurable... pero nunca puede superar, es decir, fundamentar. Ella misma cada vez se vuelve más lo constantemente superable, y es justamente así como se mantiene en una duración, aunque ya no ofrezca ninguna garantía, máxime cuando se opone a todo lo que es similar a ella.

86

El desarraigo histórico y la falta de compromiso de la época tienen su señal distintiva más clara en el hecho de que Hölderlin se haya
79 puesto de moda. Pues o bien a Hölderlin se lo abona | a la cuenta de
lo «patrio», o bien se lo pasa abierta o solapadamente a lo «cristiano». De este modo, no solo se elude esa decisión que él *es*, sino que ni siquiera se llega a tomar conciencia de esa decisión. Pero siempre queda la apariencia de que su obra se la está comparando con lo supremo, siendo que, sin embargo, solo se la está convirtiendo en algo historiográfico y se la está poniendo en relación con algún provecho.

87

Técnica y desarraigo. Mientras que la radio y todo tipo de organizaciones están destruyendo el crecimiento interno en la aldea, es decir, el constante volver a crecer para entrar en la tradición, destruyendo con ello la aldea misma, se crean cátedras de «sociología» del cam-

pesinado y se escriben montones de libros acerca de todo lo que tenga que ver con el pueblo. Este fenómeno de «escribir acerca de...» es exactamente el mismo que el engatusarles aparatos de radio a los campesinos en consideración a las necesidades de los urbícolas que vienen de fuera desbordando cada vez más la aldea.

Pero lo más fatídico es que no se quiere ver de ningún modo estos fenómenos, por no decir ya su mismidad y su causa común.

88

La *técnica* y su hermana gemela, la *«organización»*, discurriendo
ambas en sentido contrario a todo lo «orgánico» y obedeciendo | a 80
su esencia, conducen hasta su final propio: el vaciamiento y el socavamiento por medio de ellas. ¿Y qué hacemos *nosotros*, *llevados* por ellas, es decir, tanto arrebatados y encandilados como arrastrados por este fenómeno? ¿Qué hacemos? Nos equipamos a la manera de la técnica y de la organización (diciéndolo de una vez: nos equipamos para las maquinaciones). Nos equipamos para el final... para que luego, al final, nos hayamos quedado inequipados para el comienzo y, previamente, para la gran devastación y el gran trastornamiento de todo.

También equipan para el final aquellos que pretenden cultivar al pueblo «biológicamente» y a la manera de una crianza, pues aunque parezca lo contrario, esta crianza y la exigencia de ella no son más que la *consecuencia* de un gobierno de las maquinaciones por sí mismas (en el sentido de un pensamiento progresista «liberal» que aún no se ha superado) que se ha establecido previamente sin haberlo cuestionado.

A los hombres futuros en un sentido esencial se los puede reconocer en si están equipando para el final o si están preparando el comienzo y la transición. Entre tanto, ejercen su oficio los más perniciosos, aquellos que en apariencia equipan *tanto* para la técnica y lo actual *como también* para lo «otro», aquellos que solo quieren
salvar el pasado, ya sea por mero afán de poder y por | odio hacia 81
todo lo creativo, ya sea por incapacidad de crear... siendo ambas cosas en el fondo lo mismo.

Por eso los hombres futuros son difíciles de reconocer, toda vez que encima, cuando *los hay*, callan.

89

¿Estamos preguntando por la verdad de la diferencia de ser para fundamentar una incardinación original, o proseguimos explicando lo ente a partir de lo ente y «dominándolo»? «Dominio» que no es un gobierno, sino una esclavitud mal disimulada dentro de un proceso que tiene que llegar a su final.

¿Por qué hemos de detener lo que tiene que llegar hasta su final? Pero el final nunca es lo último, mientras «final» lo sigamos entendiendo meramente como la desembocadura donde se acaba de verter un comienzo que ya no se lo ha sabido manejar. Pero lo último es, en su necesidad, la suprema transfiguración de lo primero.

90

La «cultura», que por sí misma solo se incardina en la época de la modernidad incipiente, hoy se ha convertido en un mero apéndice de la técnica, y sirve por un lado para encubrir la inalterable tiranía de la técnica, y por otro lado para anestesiar a las masas, a las que hay que cebar con los «bienes culturales» que hasta ahora se les habían prohibido. La consecuencia es entonces que, por ejemplo,
82 | en una representación del *Hamlet*, que de todos modos no era necesaria, los camaradas de la «Comunidad del pueblo»* tosen y escupen y se duermen y lanzan carcajadas en los pasajes más improcedentes: a eso se le llama entonces «cultura popular». En sí mismo, un fenómeno completamente irrelevante, y sin embargo, mirándolo en lo esencial, es la señal de una mendacidad y una perplejidad desmesuradas... no acaso del «pueblo», sino de aquellos que lo surten de «cultura». Y esto, a su vez, no es más que una expresión de las maquinaciones generales a las que se ha trasladado al hombre y en las que él tiene que quedarse sin referencia con lo ente, porque la verdad de la diferencia de ser ya no llega a resultar una necesidad.

91

Platón: pero no salimos al aire libre si nos limitamos a repetir lo anterior sin haberlo entendido y malinterpretándolo y a exigir el establecimiento de «ideas». Esto no nos saca al aire libre, así como tampoco nos saca al aire libre el declarar proscritas a las ideas por ser lo suprasensible y lo insensible frente a lo sensible como aquello que exige ser afirmado. En ambos casos sucede que no se produce *ninguna* auténtica confrontación meditativa con Platón, la cual solo comienza cuando somos lo bastante fuertes para esta pregunta: ¿qué sucede cuando la ἰδέα se plantea como οὐσία y el νοεῖν de la ἰδέα
83 se lo convierte en la definición fundamental de la esencia | del hombre? ¿Hasta qué punto es esto todavía un último despliegue de ese

* [Por «Comunidad del pueblo», uno de los conceptos centrales y de los lemas propagandísticos del nacionalsocialismo, se entiende la unidad igualitaria de los miembros de un pueblo definido por la pertenencia étnica, con la promesa de solidaridad y compenetración social, de superación de la sociedad de clases, de unidad política y de ascenso de la nación. *N. del T.*].

acontecer *que aún no ha sido sacado a la luz y al cual no se le ha preguntado aún* y que los griegos, llamándolo ἀλήθεια, más lo indicaron y lo velaron que llegaron a dominarlo?

Aquel acontecer que abre y funda por vez primera el espacio en torno al hombre, posibilitándole también por vez primera enfocar su mirada a sí mismo, aquel acontecer que aún no ha concebido nadie pero hacia el que nosotros nos estiramos más originalmente para alcanzarlo cuando hablamos de «*ser ahí*»: ¿algo que es más inicial que el primer comienzo y más futuro que su final?

Con su «doctrina de las ideas», tanto logró Platón salvar la ἀλήθεια como al mismo tiempo cortó de raíz definitivamente el preguntar por ella, de modo que incluso Nietzsche fue conducido por Platón a lo largo de un camino que hubo de bloquearle el salto al aire libre.

92

Se dedican a volver a lanzarse de cabeza *a aquel* hombre (a la concepción del hombre) que ahora se encarga de practicar el final del último hombre: el hombre como *animal rationale*.

¡Se encomia la «cosmovisión» en cuanto que dotada de una verdad superior, puesto que es «racional»!

Y se encargan de criar y disciplinar a este *animal* para conver- 84
tirlo en esclavo de esta «razón». ¿Y es de ahí de donde se supone que ha de venir la salvación de Occidente?

93

La *historia* de la filosofía: ¿qué es más esencial, abrir e ir trazando con preguntas las andaduras del preguntar original, o exponerlas? Pero ni siquiera la exposición podría ser jamás una descripción de lo que se acaba de alcanzar: tendría que ponerse en marcha por una nueva andadura, e igual que toda andadura tendría que dejar puesto el nivel de las anteriores más profunda, más fundamentada y más abisalmente.

¿Qué andaduras tiene que recorrer una transición para llegar hasta aquel fundamento creciente y maduro desde el que resulta posible dar el salto al otro comienzo?

Aquí hay que hablar de la diferencia de ser como de lo más desconcertante: el decir no debe limitarse a preservar intacta la extrañeza, sino que tiene que incrementarla, y sin embargo todo esto tiene que suceder en una simplicidad que no sea artificiosa. ¿Quién se atreverá a algo así? ¿Quién está lo bastante preparado y es rico en sobreabundancia?

En este ámbito se desbaratan todos aquellos ardides y cálculos
85 con los que actualmente se confecciona | la «filosofía» que supuestamente está a la altura de los tiempos.

94

Prolifera el número de aquellos de entre los más jóvenes que, con ayuda de algunos «títulos de cosmovisiones» que han acopiado y de los que no tienen ninguna culpa pero tampoco ningún mérito, se aplican... a refutar la historia anterior de la filosofía «desde una atalaya suprema». Ciertamente que la historia real no se detendrá a causa de semejante manera de producir textos. Pero sin embargo da que pensar cuando, por ejemplo, ahora refutan a Descartes unos pequeños docentes privados que jamás han padecido y ni siquiera pensado un pensamiento propio en su necesidad, por no decir ya *aquel pensamiento* que legitimaría para *meditar* sobre una confrontación con Descartes y sobre la *preparación* —me refiero a la *filosófica*, no a la de los escritores que se dedican a hacer negocios— de una confrontación semejante. Da que pensar que ya no queden profesores que atajen de raíz semejantes petulancias hueras, es más, que por medio de una verdadera educación para la veneración no permitan que siquiera afloren semejantes intentos. En lugar de eso —así
86 parece—, dentro de la | «historiografía» (no de la historia) de la filosofía se da prioridad a este tipo de desvalijamiento de cadáveres, para alcanzar por esta vía la fecundidad «filosófica» de la «cosmovisión». Este tipo de «combatientes» tampoco titubearán a la hora de dedicarse a semejante práctica, puesto que este es el camino mejor y más seguro para la «vía libre de los cualificados y laboriosos». ¿Adónde conduce todo esto?

Pero quizá todo esto obedezca a la ley de la indispensabilidad de lo mediocre y de lo desmesuradamente ruidoso: aquella ley cuyo radio de alcance lo seguimos midiendo demasiado corto, para así caer en la errónea expectativa de que en el yermo crece, de la noche a la mañana, el campo de cereales.

95

¿Quién de entre los hombres de hoy presagia aquella *otra* ley según la cual el primer modo de conquistar luchando lo más esencial es bajo *aquella* figura suya que le exige volver a sumirse previamente de nuevo en lo oculto por resultar *demasiado* prematuro? Y sobre todo, ¿quién se atreverá a hacer este rodeo, y encima en una época donde lo único que tiene validez es el «hecho» tangible, es decir, el provecho y el éxito, y donde de ningún modo se busca la verdad, sino solo el prestigio?

¿Cuándo vendrán los pioneros de los rodeos que conducen a lo | demasiado prematuro? (De momento solo alborotan los trompetis- 87
tas de lo demasiado tardío, y alborotan incesantemente y haciendo cada uno más ruido que los otros, ya que los oídos para el ruido se hacen cada vez más grandes y numerosos, porque al final ya no se *quiere* oír nada más que... el deslumbramiento por el desarraigo organizado).

96

Si los hombres de hoy, y encima quienes de profesión son eruditos de la «filosofía», hubieran comprendido algo del hecho de que *Nietzsche* ha hablado, entonces todo escribir y hablar sobre filosofía tendría que *detenerse de inmediato*, y un *silencio prolongado a lo largo de años* tendría que testimoniar que los alemanes están empezando a comprender a su pensador más futuro. En lugar de eso, la «bibliografía» prolifera hasta lo inabarcable e imprevisible. ¿Y por qué no, si la cifra de las producciones de libros, cuanto más grande sea, habla con voz tanto más alta a favor de una «cultura» en auge? Pero ya volvemos a estar de nuevo en el ámbito de la ley del ruido desmesurado.

97

Ahora, en la época de la técnica, la educación se encuentra | em- 88
plazada ante la tarea de «sacar» un nuevo «tipo» de hombre igual que los empresarios «sacan» un nuevo «tipo» de «motocicleta». Y para esta empresa educativa recurren incluso a los «griegos».

98

Cuando empleados desafortunados e ingenieros malogrados se dedican a hacer «cultura», *¿qué es lo que sale de ahí?* *¿Qué sucede* cuando uno se opone a ello meramente volviendo a poner en curso «obras pasadas»? ¿Y *qué tiene que haber* para provocar aquí un cambio? Los futuros y los invisibles que sean capaces de pensar rememorando los grandes comienzos sin correr jamás el riesgo de que, por sentirse «mal valorados», permitan que les fastidien, y que sin embargo observen con nitidez todo lo actual para ver qué hay en ello que no sea una mera circunstancia sino verdadera historia. Pues supuestamente esto actual tendrá todavía mucho tiempo por delante y se propagará de forma siempre nueva bajo todo tipo de figuras, pues queriéndose al cabo *a sí mismo* únicamente como los «nuevos tiempos» se queda en una prosecución de toda «modernidad», es decir, en un trecho de su finalización.

89 *Lo de hoy*: con esto no nos estamos refiriendo a una «cosmovisión» política especial ni a ningún tipo de «política cultural», sino a la situación global de Europa con sus movimientos y sus contramovimientos.

Y lo decisivo aquí es que por todas partes comience una recaída en la «metafísica» anterior, y que el hombre vuelva a revivir como *animal rationale*, como el animal racional (raza y razón). (Cf. las lecciones de 1937/1938, pp. 36 s.[7]). Considerándolo inicialmente de manera histórica, esto significa un hundirse en lo anterior, pese a todos los impulsos ascensionales y todos los esfuerzos en los ámbitos y las posturas particulares. Todo esto tiene que quedarse en algo necesariamente increativo, porque no se arriesga ninguna decisión desde lo inicial ni se prepara ningún ámbito de decisión: es más, no se quiere ninguna preparación.

Quien no vea esta burda recaída en los restos enajenados del patrimonio común de la concepción occidental del mundo y del hombre, quien no vea que en esto residen los auténticos aconteceres del hoy y del mañana, no tiene todavía en absoluto ninguna ubicación fundada para preguntar filosóficamente, es decir, para preguntar de modo que tal preguntar pueda medirse lo más remotamente con el gran pensar de Occidente, beneficiándose del cual uno se per-
90 mite | las penosas arrogancias de los «avanzados».

Todo arremeter contra el cristianismo se basa en aparentes escaramuzas, porque en el fondo se quiere lo mismo, solo que dándole la vuelta.

Todo recurso a lo antiguo es huera petulancia, porque uno renuncia a preguntar *de modo correspondiente*, o porque no es capaz de ello.

La comodidad del conocimiento historiográfico y la habilidad literaria para mezclarlo todo,

una rapiña desinhibida frente a todo lo que no fue conquistado por individuos sueltos,

el recurso a la «vivencia», es decir, la vagancia a la hora de pensar:

todo esto engendra un aire como el que se incuba sobre un terreno cenagoso, aparentando engendrar un crecimiento exuberante.

Toda capacidad de discernimiento muere. Pero incluso ahí donde aún se discierne, lo que manda sigue siendo sin embargo el aire general. Románticos debiluchos tanto como negociantes sin escrúpulos (en lo «espiritual») respiran en ese aire.

Pero incluso esto seguiría resultando irrelevante si no sucediera por completo en la dirección del movimiento y a la manera del mo-

7. [*Ibid.*, pp. 140 ss.].

vimiento del *vertido* | *completo del final*, y por tanto —y esto es lo 91
decisivo— si no se asfixiara el despertarse para la preparación del otro comienzo.

Que entre nosotros los alemanes esté operando mucha buena voluntad y una fuerza extrema especialmente al lado de esto, en el «ámbito» no meditativo ni artístico ni poético, hace que la situación resulte *todavía* más cuestionable, pues algún día tendrá que surgir la pregunta: ¿para qué? ¿Y si entonces faltan aquellos que fueron educados oportunamente y durante suficiente tiempo para asumir esta pregunta? ¿Si resulta que los *nuevos* «intelectuales» ni siquiera saben manejar el «intelecto» (es decir, el verdadero pensamiento), sino que no son más que charlatanes obsesionados por escribir y que encima quizá actúan «con la mejor fe»?

99

Estirando con disfrute de las cuerdas de sus maquinaciones y sus cálculos se figuran que están haciendo historia, mientras que solo están llevando a cabo la última deshabituación de los grandes dioses. ¿Cómo una palabra sobre la diferencia de ser habría de hallar aquí un oído que la escuche?

100 92

La *ciencia* es siempre distancia hacia el objeto, y por tanto, sobre todo, distancia hacia lo ente, y por eso, para retirar esa distancia es necesario organizar maquinaciones y cálculos. Por eso, el saber de la ciencia siempre es un saber muy condicionado, y justamente por eso no es el saber «categórico».

El *saber* en sentido auténtico es *incardinación* en la diferencia de ser, y exige saltar adentro de la verdad de la diferencia de ser. La fundamentación de tal incardinación es el «ser ahí» en cuanto que historia.

101

Cuanto más avanzado está el esbozo de la diferencia de ser, tanto más original es la contienda en la que somos hechos apropiados; cuanto más profunda la contienda, tanto más desmesurada es la desmesura de la intimidad.

En el esbozo siempre hay un quedar rezagado y siempre hay un sobrante.

En el haber sido arrojado hay ya, en cada caso, un sobrepasar y algo que, habiéndoselo recorrido, ha quedado atrás.

102

Cuando se trata de transmitir algo grande por vía de tradición mientras nosotros mismos estamos en transición, tenemos que ir muy despacio y de forma constante, sin tener en consideración necesidades urgentes y sin andarnos con miramientos hacia nosotros mismos. Pues quien pretende reservarse solo para lo grande en lugar de «sacrificarse» a su preparación, ya lo ha *negado*.

Ciertamente que «sacrificio» *suena* jactancioso y cristiano, pero lo estamos tomando en otro sentido.

93 Hoy, cuando lo que decide sobre la verdad es el éxito, a nadie debe extrañarle que también las primeras posiciones del saber y del no saber sean enjuiciadas ya de esta manera. Pero en una época de transición eso significa el completo desconocimiento de lo singular —que, por tal motivo, solo les es concedido a unos pocos— que supone el hecho de que, en el curso del propio tránsito, suceda una verdad incomparable. Es más que nunca en la época de transición cuando todo está desbarajustado y cuando todo se lanza a la caza de algún asidero y cuando todo se llena de pretensiones de una verdad para todos, pero es justamente aquí donde la verdad de la diferencia de ser resplandece solo en unos pocos, cuya incardinación consiste en que ya no se conocen a sí mismos cuando se han dado cuenta de que son los llamados a preparar lo distinto.

Y sin embargo... ¡siempre este «sin embargo»! Pues en cuanto que obra, toda obra, por mucho que silencie su procedencia, no es más que un fragmento de aquel quebrantamiento que el gran levantamiento —su espacio intermedio entre el ser y la apariencia— exige en el hombre.

Igual que nosotros mismos nos encontramos unos a otros en di-
94 versas figuras, | en función del nivel del ser en el que seamos capaces de mantenernos, así sucede también con la figura de quienes se incardinan con nosotros. Y solo desde la creciente profundidad de la existencia se llega a dominar la riqueza de figuras y se la pone en el libre juego de su repercusión transfigurante.

103

La voluntad de poder de *Nietzsche*, es decir, lo que bajo este título conocemos como «obra», no es un fragmento, sino justamente *la obra* de aquel que *puso* en marcha en su primera fase *el final* de la filosofía occidental. Por eso resultan equívocos todos los esfuerzos —incluidos los del propio Nietzsche— que van en la línea de la configuración habitual de una obra. Pues el final esencial no puede ser algo terminado, igual que tampoco puede serlo el comienzo,

sino que tiene que seguir siendo algo inasible, y por tanto inagotable. Por eso, todos los esfuerzos por esta obra tienen que apuntar a asegurar en su figura histórica aquel «inacabamiento» tan característico de ella, para que por todas partes llegue a repercutir al mismo tiempo la multiplicidad de los niveles y el entrelazamiento de los enfoques, en lugar de que todo esto se eche a perder en la monotonía de un esquema. Solo muy despacio y a base de trabajo llegaremos *a alcanzar* esa época en la que | una estirpe alemana haya 95
madurado lo bastante en la fuerza del preguntar y en el rigor de la meditación como para dejar que esta obra final quede fundada en sí misma como un impulso hacia el otro comienzo. Desde luego que hasta entonces se tiene que haber superado también ese fisgoneamiento «biográfico-psicológico» en la persona de Nietzsche que todavía crece de manera preocupante, pues precisamente *tal* fisgoneamiento finge que, tan pronto como uno se ha adueñado de los trasfondos psicológicos, sabe ya algo de la obra. Pero esto es imposible, porque ninguno de entre los pensadores modernos se forzó tan desmesuradamente a sí mismo como Nietzsche a anular su propia «persona» con la ley del pensamiento y de la meditación. Que por otra parte y al mismo tiempo Nietzsche hable tan constantemente de sí como ningún otro hizo antes que él, y que en sus publicaciones no haga más que comunicarse «a sí mismo», eso *no* habla *en contra* de lo que hemos dicho, sino a favor, pues todo esto no era más que preparación para la superación. Pero que se la tuviera que sacar de sí a base de decirla solo revela cuán atenazante era la tarea: tan atenazante que uno no aguantaba solo en ella, sino que tenía que gritarla a voces. Pero qué erróneo es tomar este grito por lo que en realidad se dijo y se tenía que decir, siendo que, pese a todo, tal grito no es más que | la llamada para volver a lo que pro- 96
piamente se le ha encomendado a la meditación: la transformación a fondo de la «realidad» y la creación de sus presupuestos.

Por eso, la confusión en torno a Nietzsche apenas se la puede desenredar, si tenemos en cuenta cómo los escritos y las «obras» se los rastrea a ciegas buscando unos «pasajes» que luego se van alineando con arreglo a un plan dispuesto e insertado. Mientras que la auténtica «obra» se reduce a una «simple» interpretación de lo ente en su «ser qué» como voluntad de poder y en su «ser cómo» como eterno retorno de lo igual, y mientras que la pregunta por la causa de que estos ámbitos del esbozo vayan juntos es la única pregunta esencial, es decir, la que Nietzsche «se limitó» a legarnos, el hablar y escribir sobre Nietzsche se desfogan tratándolo todo, con tal de que alguno haya dado pie a ello con algún comentario acerca de algún fenómeno. Si tenemos en cuenta cuánto trabajo de depura-

ción hay que hacer aquí, y si de paso vemos cómo siempre hay alguien —y los hay a montones— que en una «obra» —que no puede tener menos de seiscientas páginas— se dedica a «tratar» y a resolver todas las cuestiones, entonces resulta claro que, en el ámbito de la
97 meditación del pensamiento, no nos hemos salido ni un paso | de aquellos tiempos de la *bibliografía sobre los «enigmas del mundo»*[8] —en las últimas décadas del pasado siglo—. Solo que ahora todo es mucho más refinado, ya no es tan burdo, ya no es tan unívoco. Pero justamente por eso resulta tanto más capcioso, aunque, pese a todo, también a su vez acusa mayor grado de ineficiencia, porque son demasiados quienes se dedican todos ellos a exhibir en las más aburridas variaciones la misma incuestionabilidad de todas las cosas, bajo la apariencia de estar tratando los «problemas» acuciantes.

En una época que en cuanto a pensamiento y a fuerza de configuración ha perdido todos los criterios y toda postura, y que ya solo se protege a base de destreza, ya solo puede ayudar una cosa: volver a traer ante nosotros lo más extraño, lo más sencillo, lo más grande del pensamiento griego, no para renovarlo, sino para que nosotros nos liberemos de lo anticuado, es decir, de lo que se nos ha vuelto usual y habitual, y para permitirnos presagiar lo que ha de servir de criterio. En un primer momento, solo una tenue hilera de aquellos estarán dispuestos a arriesgarse a arremeter contra lo más tenaz:
98 contra la vulgarización de lo habitual, contra la rapacidad del | empequeñecimiento de todo lo esencial, contra la apelación —que viene asociada con ello— al «patrimonio especulativo» y a los «valores espirituales».

Si Nietzsche tuviera que cumplir su «ser ahí» hoy, lo único que podría hacer sería decir lo mismo, solo que *aún* con mayor acritud y *aún* más apasionadamente. Y sin embargo, entre tanto tendría que hacerse una meditación más original sobre el comienzo de nuestro pensamiento: la pregunta por la diferencia de ser, pero ya no obturada por una «gnoseología» ni por un «nominalismo» ni tampoco devastada por la «ontología».

Pero quizá este preguntar más original solo pueda servir de momento para proporcionarle a la obra de Nietzsche el campo de visión al futuro, para únicamente desde ese futuro permitir que su obra se la experimente en su historicidad, con aquella fuerza vinculante que hace que lo que campa como habiendo sido se avenga originalmente con lo futuro, para que desde este origen podamos saltarnos lo que había hasta ahora.

8. [E. Haeckel, *Die Welträtsel. Gemeinverständliche Studien über Monistische Philosophie*, Emil Strauß, Bonn, 1899].

Pero resulta que la diferencia entre la forma oculta de la obra y el esfuerzo de la obra que llega a pronunciarse no coincide de ningún modo con la conocida separación entre los escritos que el propio Nietzsche publicó y el «legado», | como si este contuviera 99
la obra planeada. Más bien, esta distinción recorre tanto los escritos publicados como también los apuntes del legado.

La forma oculta de la obra es *tan* real que propulsa toda meditación y todo ensayo, e incluso fuerza precisamente a esos comunicados precipitados por entre los cuales, lo que tiene carácter de obra, resplandece en ocasiones a modo de fogonazos. (Cf. sobre todo *Más allá del bien y del mal*, por ejemplo «Sobre la verdad» y «Sobre la vida religiosa»[9]).

104

Una estimulante discrepancia impera en toda superación a cargo del pensamiento. Por una parte, tal superación tiene que proceder desde aquello que hay que superar (por ejemplo, la metafísica), pues precisamente pensando *contra* esta es cuando tiene que contar con su consistencia y valerse de sus diferencias y conceptos para, de este modo, apuntar hacia lo distinto que hay fuera de ella. Pero mientras no se logre hacer nada más que esto, toda superación la vuelve a torcer hacia atrás lo anterior, como si fuera un torno, y no se la deja salir al aire libre. Solo una vez que aquello a lo que la superación señala por anticipado se haya alcanzado por sí mismo, de modo que posibilite un ámbito propio de la fundamentación, solo entonces se habrá realizado tal superación. Pero entonces se desprenderá al mismo tiempo de todo lo molesto y equívoco que supone creer que ella no consiste en otra cosa que | en enemistad y en gusto por refu- 100
tar y en afán de renovación, siendo que, en verdad y pese a todo, lo que quiere es liberar por vez primera a aquello que se trata de superar de todo lo que se le ha prendido, resituándolo en su grandeza y en su necesidad propias para, a partir de ellas, erigirlo de nuevo. Solo lo esencial es digno de una superación así. Lo inesencial y lo habitual sucumben en su vacuidad propia.

105

Dime *qué* pensador te has escogido como «contrincante» y *cómo* te lo has escogido, y yo te diré cuánto te has adentrado en el ámbito de lo que es propio del pensamiento.

9. [F. Nietzsche, *Más allá del bien y del mal. Preludio de una filosofía del futuro*, intr., trad. y notas de A. Sánchez Pascual, Alianza, Madrid, 1986, pp. 21-46 (I. De los prejuicios de los filósofos) y 71-90 (III. El ser religioso)].

106

Que por ninguna parte se pueda encontrar hoy el más leve esfuerzo que apunte a la voluntad y, sobre todo, al forzamiento original de esbozar en sus líneas principales y de fundamentar y asegurar una postura fundamental del preguntar que surja de la tarea del pensamiento, ¿adónde apunta este vacío? A que no hay ninguno que tenga ni pueda tener y ni siquiera quiera tener un saber acerca de la tarea esencial del otro comienzo. ¿De qué otro modo se podría explicar la situación de que, por todas partes, haya comenzado la frenética búsqueda de una confección todo lo rápida y habitual que se pueda de unas «filosofías» que se afanan para que las ensalcen
101 por ser | «políticamente fiables» y para adquirir prestigio?

107

Las «cosmovisiones» y su proclamación solo aparecen cuando el «mundo» se desquicia y la pasión por esbozar mundo se ha paralizado y todo tiene que quedarse en mero recambio.

En el círculo de los comportamientos, las tareas y las maquinaciones habituales del hombre, la voluntad de «repercutir» inmediatamente parece algo «natural». Y por eso también el «pensar» quiere aspirar a semejante forma de repercutir, y esto tanto más cuanto que, en calidad de «mero» pensar, inicialmente tiene que quedarse pese a todo sin ninguna utilidad práctica. A la luz de esta voluntad de repercutir tiene que percibirse entonces como algo «doloroso» que todos los intentos se hundan en la malinterpretación y en lo que precisamente resulta actual y de moda.

¿Pero por qué yo nunca pude percibir esta circunstancia como «dolorosa»? Porque oscuramente sabía lo que ahora sé con más claridad: que, al fin y al cabo, esta malinterpretación de todo trabajo (por ejemplo tomándolo como «filosofía existencial») es la protección mejor y más permanente contra el prematuro deterioro de lo
102 esencial. Y esto tiene que ser así porque a todo pensar esencial | tiene que seguir siéndole extraña toda repercusión inmediata, y porque le tiene que quedar vedado el ser «reconocido» y «entendido» en su verdad a la manera contemporánea. Pues, después de todo, eso significaría que aquello que meditativamente se ha preguntado para averiguarlo se lo ha degradado a lo que ya resulta habitual.

De esta forma, todo queda pues perfectamente en orden, es decir, todo está bien escondido y malinterpretado, y se lo ha retirado salvándolo de los dedos torpes y del desmenuzamiento a cargo de lo comprensible. Pero sería sin embargo un error si uno quisiera creer que este saber acerca de la necesidad de la malinterpretación, como si

fuera un conocimiento cualquiera, es fácil de conservar y sencillo de sobrellevar. Pero lo que aquí entra de arduo y pesado solo le incumbe a aquel que tiene que sobrellevarlo para, gracias a eso, volverse inflexible contra sí mismo y blando hacia los muchos que, por una vez, quieren tener lo que ellos pueden «refutar» y declarar «superado».

108

El máximo combate se desencadena en medio de la tarea que *por medio de* una primera obra se vuelve necesaria *contra* esa misma obra. Cuando se ha logrado la fundamentación de esa tarea, cuando la pregunta por la verdad de la diferencia de ser ha forzado a hacer el giro hacia la pregunta por la diferencia de ser de la *verdad*, y cuando es solo en *esta* | pregunta por la verdad donde vibra la pre- 103
gunta por el ser, entonces se ha suscitado la auténtica contienda del preguntar, se ha asegurado el no verse perturbado en lo más íntimo por lo que había hasta entonces, se ha preparado la incardinación en los únicos y se ha... comenzado el otro comienzo.

109

¿Qué imagen de la época actual será la que los redactores, a sabiendas o sin saberlo, habiéndose dejado embelesar o no, transmitirán a una posteridad que, supuestamente, cada vez se empequeñecerá más?

110

Las exposiciones *historiográficas* de «hombres» y de «épocas» tienen ahora la ambición de asimilar su práctica al «*periodismo*», y la literatura periodística ha alcanzado el nivel de *redacciones escolares malas*. ¿Adónde llega la historiografía por este camino? ¿Por qué en ninguna parte se aprecia el esfuerzo para la necesidad de un estilo original?

Porque ya no se experimenta ninguna necesidad sino que meramente se «vivencia», y porque toda manera de hablar y de escribir que ahora ha obtenido el «poder» es, en cuanto a su estilo, de *ante*ayer, y por eso se resulta nueva a sí misma, pues, al fin y al cabo, lo único que permanece en la memoria de cortísimo alcance es solo lo de ayer.

111 104

¿Qué ha sido de la «ciencia» en el transcurso de un desarrollo que se remonta hasta muy atrás y que ahora no hace más que acelerarse? «Ciencia» abarca aquí las ciencias de la naturaleza y las ciencias del espíritu. Las unas se han convertido en «*técnica*», con un apéndice que aún resulta imprescindible y que se llama «teoría». Las otras se

han convertido en «*periodismo*», con un apéndice que aún resulta imprescindible y que se llama «recopilación de material».

«Técnica» y «periodismo» tienen ambos la «preferencia» de la «proximidad a la vida», y sobre todo que ya no emplazan ante ninguna decisión a todos aquellos que ahora se han trasladado hasta los puestos determinantes: ahora únicamente se trata de ir a la caza de lo nuevo y de sobrepujarlo con lo que aún es más nuevo. Y en la medida en que se asocian ambos, «técnica» y «periodismo» —lo cual resulta muy fácil puesto que a cada uno le falta lo que el otro posee («vivencia anímica» e «imperativo maquinal»)—, surge una nueva forma de «intelectualidad» que cuando la llamamos horrible aún nos quedamos demasiado cortos.

Pero lo más *capcioso* de todo esto no es que se haya llegado hasta eso, sino que, a partir de ahí —y a ojos vistas cada vez más—, sur-
105 ge la pretensión de medirse con las épocas tempranas del espíritu, | e incluso encima de encomiarlas. Si en lugar de esto todo se evidenciara en su desnuda aridez, entonces al menos se habría creado una situación clara y se habría ayudado a preparar la decisión inevitable. Pero de esta manera esta impotencia se enroca con finalidades y criterios y pretensiones anteriores, aunque sea siquiera con la *diestra* técnica de un periodismo embelesado de su propia incapacidad. Esta situación europea es hoy lo único constante en medio de la mudanza diaria de las situaciones «políticas».

112

Todavía un poco de tiempo, y aunque no se combatirá a *Nietzsche*, porque para eso faltan las armas, sin embargo sí se lo relegará al olvido. El gobierno tan sumamente siniestro del «uno» impersonal en la época de la comunidad del pueblo consiste en que a ese «uno» se lo conduce conscientemente. Y lo que es más: en que la guía más fatídica de esta conducción es aquella que se ocupa de que ya no se hable de ciertas obras ni de sus creadores. El cultivo consciente de la propensión a olvidar... como medida de protección a favor de lo promediado y de quienes temen por su propia vacuidad. La medi-
106 tación sobre esta situación (que no es del todo nueva, sino | que únicamente es singular en las dimensiones que ha alcanzado) ofrece una buena aportación para aclarar la frase: «Son los 'hombres' los que hacen la historia».

113

¿Qué es grandeza? Esa instauración de la diferencia de ser que enraíza en un fundamento que se funda a sí mismo. De esa diferencia de ser

tiene que surgir lo que quiere llegar a ser siendo y lo que tiene que seguir siendo un estímulo para lo que aún no es. (Cf. más arriba p. 47).

¿Por qué meditamos sobre lo grande? Porque somos pequeños y queremos superar lo pequeño. Pero entonces, ¿el único motivo para la marcha hacia lo grande sería solo la pequeñez? No puede ser así, pues lo pequeño y lo grande y el gobierno de ambos en el obrar y el sufrir de los hombres son ya la *consecuencia* de lo que marca distancia y tiene medida. ¿Y esto? ¿Surge de la *desmesura* en calidad de aquello que sabe manejarla y de lo único que puede sujetarla? Y la desmesura... ¿dónde impera, si no en el campar de la propia diferencia de ser? ¿Pero cómo decimos nosotros este campar? Lo decimos así: que el hombre es hecho apropiado para fundar el ahí. En el acontecimiento de hacer apropiado, en cuanto que fundamento de la historia, la diferencia de ser acomete a lo ente que surge de ella, por cuanto que la propia diferencia de ser tiene que llegar a ser a su vez lo que suscite extrañeza. | La desmesura de la diferencia 107
de ser obliga a lo ente a defenderse contra ella, y esta contienda se fundamenta existencialmente como la contienda entre mundo y tierra, que en cada caso se libra con una necesidad distinta y con un rango propio en los diversos resguardamientos de la verdad de la diferencia de ser, que son: la obra, la palabra, el sacrificio, el pensamiento. (Cf. pp. 5, 76).

114

El «*ser ahí*» al que el hombre futuro tiene que saltar es la custodia que construye («construir» significa aquí erigir la diferencia de ser en lo ente) para que el último dios pase de largo ante nosotros. Semejante pasar de largo *acontece* haciéndose apropiado en aquel espacio de tiempo que define la clareada irradiación del «ahí». Y solo puede acontecer haciéndose apropiado si el *acontecimiento* campa como la esencia de la diferencia de ser, lo cual sucede cuando la verdad de la diferencia de ser está fundada en el comienzo. Solo se llega a eso cuando la verdad misma y su campar se han convertido en una necesidad y cuando se ha conmocionado el olvido de la diferencia de ser. ¿Quién valorará qué lejos nos encontramos del comienzo de esta historia, cuán incesantemente crece el peligro de que los «éxitos» y los «progresos» de los «nuevos tiempos» (*otra vez* unos «nuevos tiempos») nos aparten a la fuerza del comienzo y del forzamiento a él?

115 108

Cuando en la más honda precariedad de Prusia el enemigo se había desplegado por el país y toda voluntad de lo necesario, y antes que

eso todo saber acerca de ello, se había desvanecido, el rey hizo que en Prusia oriental se modificaran los uniformes y las prendas de cabeza, poniendo para ello en acción a todos los sastres. Eso es lo que está sucediendo ahora con la universidad alemana y con la «ciencia». El enemigo —en la figura de «técnica» y de periodismo, es decir, de práctica de lo incuestionado— se ha desplegado por el «país» y falta todo saber acerca de lo esencial y lo más digno de ser cuestionado. En lugar de eso se crean cátedras de antropología del «pueblo» y de «sociología del campesinado», se hace investigación espacial y se lleva la «ciencia» al «pueblo».

¿Estamos atravesando ahora el más profundo estadio del encenagamiento, o tiene que venir una desolación aún mayor con un encubrimiento simultáneamente incrementado para que algunos despierten? Pero entonces quizá la petrificación y la masificación de la situación general se hayan consolidado ya tanto que ninguna arremetida de los despiertos y despertados sirva ya de nada. También aquí —y sobre todo aquí— lo único que queda es la posibilidad de otro comienzo, solo en cuya continuación podría modificarse tal cosa como la índole de la universidad.

La meditación sobre la *ciencia* ya solo puede tener el sentido de reconocer la «ciencia» como aquello que hubo de llegar a ser: una
109 técnica subordinada | que, conforme a su esencia, ya no puede tener ningún futuro propio, sino que únicamente se disuelve por sí misma, entrando con ello en el comportamiento humano. Pero esta futura inesencialidad de la ciencia no significa que esté permitido equiparar la falta de cientificidad con la falta de saber, la «acientificidad» con la «ignorancia», porque el saber esencial nunca se lo puede obtener ni fundamentar primero con la «ciencia».

116

La situación fundamental del hombre actual es la negación de toda *historia*, en la cual lo primero que tiene que gobernar es lo incalculable y lo suprapoderoso, y en la cual toda necesidad tiene que surgir como instantáneamente liberadora. En lugar de eso, lo que ahora asume el poder es un desfogamiento —que se discurre plenamente a sí mismo— de las *maquinaciones*, de las *prescripciones*, de los *tipos de procedimiento*, que son los que definen qué es lo que se incluye en sus concatenaciones, para únicamente de este modo prescribir qué debe tener vigencia y qué no. Esto es la consecuencia extrema del *abandono del ser*, donde hay la apariencia de que lo «ente» es dominado pese a todo y previamente por algo distinto. Por algo «distinto» desde luego, pero eso no es más que el vástago oculto de una diferencia de ser que se ha degenerado hasta

convertirse en obviedad, una diferencia de ser que tiene su ascendencia en la entidad en cuanto que ἰδέα, y que por tanto concede la prioridad a un determinado ente.

117 110

El desinhibido poder de las maquinaciones no se vence, por ejemplo, haciendo que todos los que han sucumbido a él apelen adicional y ocasionalmente a «la» *«providencia»*, pues *esta* «providencia» forma parte de las maquinaciones, igual que del hacer ruido forma parte la interrupción del ruido como presunto silencio. La apelación a «la» providencia, que solo se la «cita» incidentalmente y que «apela» a la «vivencia» de las masas, es la confirmación más fuerte de la desamparada confianza en lo sensato y en lo que se tiene que efectuar con la «intervención» de la voluntad.

La misma prestación se le atribuye a la glorificación de la *«personalidad»*. Pues esta se proclama como «ideal» cuando se quiere eludir el tema de la endeblez a la hora de volver a liberarse del enredo en las prescripciones. Ambas cosas, la «personalidad» y la «providencia», son los señuelos y los títulos «espirituales» aparentemente superiores, con cuya ayuda el más desazonante espoleamiento de los ánimos vacíos se lo configura como una *«vivencia»* «inolvidable» que, ya a la hora siguiente, ha quedado sin dejar ninguna huella y que, por eso, necesita constantemente nuevas ocasiones para hacer «vivenciar»: una necesidad que se satisface de la manera más segura queriendo suponer también que las prescripciones se «vivencian».

118 111

Si quieres preparar el otro comienzo, tienes que aguardar con paciencia un final. Pero en el final hay mucho fracaso, mucha extenuación, mucho desorden, mientras que al mismo tiempo también hay la apariencia de lo contrario. Y por eso, aguardar con paciencia el final tiene que brindar mucha negación, de modo que podría parecer que todo se disuelve en una «crítica» infructuosa. Solo que aquel «no», igual que todo destapar las insuficiencias, surge de la *reticencia hacia* el mero final de la época, y surge *ya* de la preparación del comienzo, obedeciendo solo a este.

Desde el preguntar inicial, todo aquello de lo que decimos «que es» pasa a no ser, porque ya destella la verdad de la diferencia de ser, exigiendo la transformación de lo que no es en «ente» y forzando a seguir un derrotero oculto. (Cf. pp. 23 s.).

119

En el comienzo, el pensamiento tiene que renunciar a reposar en una «obra» rotunda, según lo posibilita y lo exige el *punto medio* de un camino y una marcha históricos. El comienzo, ocultándose a sí mismo, siempre tiene que *sobresalir anticipándose* sobre todo inicio
112 y lo que habrá de venir de él. Esto que descuella | solo se lo puede alcanzar con una ascensión. Y por eso, el pensamiento inicial siempre es un ascender (y un caer) que, por sí mismo, saca adelante lo descollante haciéndolo descollar por vez primera por encima de sí, haciendo que surja así la cordillera.

En el otro comienzo, pensar consiste en subirse a la desmesura de la diferencia de ser (entendiéndola como el acontecimiento de fundar el «ahí»).

120

En el comienzo, el pensamiento no es una «*obra*» y ni siquiera un «*procedimiento*», sino una marcha que va desapareciendo conforme se la camina y que, sin embargo, en cuanto que se la recorre *permanece* inimitable y llena de indicaciones: que *permanece* ciertamente solo con aquella constancia que encuentra su fijación cada vez en un nuevo salto del preguntar.

121

Con una meditación larga y recóndita uno tiene que haber recorrido en uno y otro sentido los senderos intransitados que conducen a la oculta *ubicación* de los *Himnos* de *Hölderlin*. Toda palabra fijada resulta aquí una malinterpretación, porque esta ubicación, con su poder para fundar espacio y tiempo y con lo que tiene de provo-
113 cativo, | solo se la puede ocupar diciéndola e indicándola una vez que con el pensamiento se han cincelado y se han arrastrado los bloques que han de servir para cimentarla. Pues aquel «*ser* ahí» que el poeta ha cumplido fundamentándolo como él mismo, *nosotros* nunca seremos capaces de alcanzarlo con ese «revivenciar» al que tanto se apela, sino solo llegando a madurar alguna vez —en la penuria de la marcha propia— para aquel «ser ahí» en el que, *de una sola vez*, se obraría lo abierto únicamente para el demorarse y el pasar de largo, para la huida y la ausencia de los dioses. De este modo, más bien tendremos que rehusar siempre de nuevo las palabras acerca de la poesía de este poeta, pese a todos los impulsos a comunicar tentativamente algunas cosas: declaraciones e indicaciones a las que, en todo caso, les queda concedido el ser registradas también en alguna parte dentro de la «bibliografía sobre Hölderlin».

¿Acaso la manera más auténtica de referirse aquí a esta poesía no es todo tipo de silenciamiento? No porque lo que hubiera que decir fuera especialmente «significativo» y «rico en resultados», sino porque es *demasiado* sencillo, y porque lo que exige de forma demasiado única es solamente la transformación del hombre actual. Entonces queda aún la salida de decir algunas cosas solapadamente, y más bien bajo la figura de lo habitual, y en general de preparar bastante temerosamente para la | entrada a esta poesía. De este 114
modo, una nueva reelaboración de las primeras lecciones sobre Hölderlin que se intentaron (la interpretación de los himnos «Germania» y «El Rin»[10]) podría prestar algunos servicios, aunque habría que resignarse a toda malinterpretación y, sobre todo, a todo haberse quedado demasiado corto a la hora de pensar.

122

Estamos anudados demasiado tenazmente a una larga ascendencia, y encima esta está demasiado sobrecubierta de conocimientos historiográficos como para que pudiera lograrse desplazar el pensamiento esencial para sacarlo a su fundamento propio y para dejar que crezca puramente desde este. Por eso, lo otro y lo que se nos ha encomendado bajo la forma de una dote no solo hay que decirlo, sino que incluso hay que preguntarlo. (Unas lecciones sobre «Schelling» o sobre «Platón» son ciertamente lo que sus títulos dicen, y sin embargo «son» algo totalmente distinto). Así que nosotros mismos, en este trabajo transicional, necesitamos de la asistencia de aquellos que liberen de este encadenamiento lo que nos es esencial y que instauren como criterio lo que es distinto en su simplicidad.

Pero aquí es grande el peligro de que lo único que siga rigiendo sea la figura | de lo que se nos encomienda en dote, y que lo dicho 115
se gire para volverse a lo que se conocía hasta ahora, registrándoselo acaso como una cierta variación. Si lo único que estuviera en juego en ello fuera la «originalidad», entonces, por mí, que este saldo de cuentas caiga de parte de lo conocido. Solo que aquí no se trata de la «persona», sino de otras posibilidades de la verdad de la propia diferencia de ser, y por tanto de la diferencia del ser de la verdad.

123

Todavía nos seguimos moviendo en la época del *progreso*, solo que durante un tiempo se aspiraba al progreso como un patrimonio

10. [M. Heidegger, *Los himnos de Hölderlin «Germania» y «El Rin»* (GA 39, 1980), trad. de A. C. Merino, Biblos, Buenos Aires, 2010].

internacional y hoy se lo proclama como la competencia entre las naciones: las «mejores» películas y los aviones «más rápidos»... los medios «más seguros» para no demorarse ya en ninguna parte creciendo hasta convertirse en algo, sino para poseerlo todo de buenas a primeras y de una vez. ¿Y luego? Ir dando tumbos en el gran vacío, gritando cada uno más fuerte que los demás.

El progreso, pregonado expresamente con fines de competencia, pasa a ser ahora una tenaza aún más dura que aprisiona al hombre en su vacío. ¿Y qué es entonces en realidad el progreso? El llevar lejos y apartar lo ente, y lo que se considera como tal, de esa verdad
116 | de la diferencia de ser que por sí misma ya es bastante precaria. Pues, por una vez, miremos con los ojos bien abiertos y preguntemos hasta dónde han progresado, por ejemplo, las ciencias naturales modernas. Uno casi diría: en los últimos tres siglos, tanto y de forma tan rápida y tan atropellada que ya nadie abarca este movimiento de un vistazo. Y en el fondo, ¿qué ha sucedido en relación con el saber de la naturaleza? Que no ha avanzado ni un solo paso «hacia delante», y que no podía ni tampoco debía hacer esto, si es que debía posibilitarse aquel progreso. Pues la naturaleza sigue siendo el plexo de movimiento espacio-temporal de puntos de masa... a pesar de la física atómica y otras ciencias similares.

Es más, al comienzo esta naturaleza todavía estaba contenida en un orden de lo ente, pero ahora, con la creciente impotencia de la fe cristiana, también dicho orden ha ido menguando, y en su lugar aparecen los «sentimentalismos» «personales» de los investigadores de la naturaleza, que, desde luego, frente a los «materialistas» mucho más honestos y honrados del siglo pasado conceden que, «al lado de esto» —«junto» al ámbito de sus ocupaciones— también «hay» lo «interior».

El progreso se basa en el creciente olvido de la diferencia de ser a causa de una explotación de la «naturaleza» que calcula cada vez con mayor pericia y de forma cada vez más arbitraria. Pronto, tam-
117 bién | la naturaleza viva habrá llegado al punto de ser atrapada y destruida por la tenaza de la planificación. Pero este proceso es indiferente porque, en la medida en que se encamina hacia la destrucción, trae siempre lo mismo, pues aquello de lo que es capaz ya fue agotado exhaustivamente en su inicio: asumir la naturaleza en el cálculo y trasladar al hombre a la postura de asegurarse a sí mismo mediante la utilización. Encima, el «limitarse a asegurarse a toda costa» mientras las masas van aumentando y el abastecimiento de esas masas *panibus et circensibus* se reivindican como un mérito cultural, de modo que de ahora en adelante se puede considerar que el progreso de la cultura está asegurado. Es imprevisible lo que se

mueve dentro de este marco, y sin embargo siempre se trata solo de la misma devastación que se ha causado ya hace mucho tiempo desarraigando a lo ente de la diferencia de ser.

¿Qué es lo que tiene que suceder para que realmente vuelva a acontecer la historia?

124

Lo que nos desconcierta y cohíbe, lo que se mantiene reservado pero nos reclama, lo que niega todo planteamiento inequívoco en todo lo actual, consiste en que aquí | y allá se experimentan cosas auténticas 118
y se saben cosas esenciales, se hacen cosas significativas y se exigen cosas imprescindibles, pero que todo esto queda esparcido a modo de islas y enseguida se lo vuelve a recubrir con las circunstancias de lo público.

Pretender recopilar todo esto que se ha logrado es tan inútil como cortos nos quedaríamos pensando si pretendiéramos negar su «valor». ¿O seguimos careciendo de la amplia mirada que reconoce todo esto como los accesorios de la transición y que, a pesar de todo, se mantiene apartada de ello y sigue exigiendo en adelante lo que es más esencial: lo que hay en el comienzo? ¿De dónde viene constantemente la tentación de acabar, pese a todo, mezclando ya lo inicial, que fue mandado muy por anticipado, con lo que hoy promete esto y lo otro, equiparando aquello con esto?

Un comienzo solo es lo que es gracias a su *exclusividad*. Pero su mayor riesgo sigue siendo confundirse con los buenos restos del final, figurándose que en ese final está encontrando un crecimiento.

¿Pero qué sucedería si la seducción para eso proviniera del miedo a quedarse a solas con la exclusividad del comienzo y con todo lo que él tiene de inverosímil e improbable? Pero sin este miedo, ¿qué sería el salto al comienzo | que hay que realizar siempre de 119
nuevo? Apenas un juego que podría estar seguro de que en el futuro jamás efectuará nada.

Y de esta forma hay que asumir que, en el ámbito del pensar, todos pasan de largo ante la pregunta esencial sirviéndose del truco, que por ahora aún promete éxito, de teñir de otro color lo que se ha pensado hasta ahora para que parezca una filosofía «política»... con una destreza alternante y con diversa impertinencia. ¿Pero para qué volver a dejar constancia de todo esto, siendo que, después de todo, como muy pronto solo la generación subsiguiente podrá madurar para un pensar creativo? Porque también esta generación futura, y encima ella, necesita la larga preparación. ¿Y si en lugar de eso únicamente se juega con retazos de pensamiento tomados de

prestado? Entonces, después de todo, también esto dependerá de los hombres de hoy, precisamente porque frente a ellos resulta inútil aguardar nada esencial, ya solo porque las ligazones con lo anterior son mucho más firmes y están mucho más ocultas de lo que presagian estos «nuevos» filósofos.

¿Qué es entonces lo que hay que hacer? Lo que ya tuviste que
120 hacer desde siempre: | practica inapelablemente la sencilla artesanía de la interpretación de los grandes pensadores, la artesanía de acostumbrarse a pensar largamente, y, en lo más oculto, piensa por ti mismo lo que para ti sea lo más necesario.

125

¿Por qué es tan inagotable la posible pujanza y fuerza de propulsión de los más antiguos pensadores griegos (Anaximandro, Heráclito y Parménides), y por qué hay que incrementarla cada vez más —conforme se van alejando de nosotros— hasta lo enigmático que tiene lo que es único? Porque de ellos no poseemos ningunas «obras completas», y sobre todo ningún «epistolario» ni ningún trabajo de hurgamiento en sus «almas» y en sus «personalidades», sino solo la palabra pura y dura que no tolera ninguna escapatoria ni ningún escondrijo en lo «psicológico», sino que cada vez exige de nuevo el mismo y simple pensar hasta el final. Del hecho de que el misterio de la historia no nos haya dejado más que fragmentos, ¿aprenderemos finalmente algo que nos sirva para el modo como nosotros hemos de sacar adelante una obra del pensamiento y como hemos de transmitirla a los venideros?

121

126

¿Por qué hoy la palabra, y encima la palabra que se limita a nombrar, a enunciar y a preguntar, es tan impotente? ¿Por qué ya solo alcanza a comunicar, a apelar, a convocar? ¿Por qué ya no es capaz de empujar hacia lo ente y hacia la verdad de su diferencia de ser, gobernando ahí como el fundamento de una postura original y sencilla? ¿Acaso porque el discurseo y el abuso de la palabra han llegado a resultar gigantescos en todo posible sentido? No, pues esta circunstancia ya es, ella misma, la consecuencia remota del auténtico motivo. ¿Justamente porque la «imagen» y el «sonido», es decir, lo que percibimos inmediata, rápida y premiosamente, pero que enseguida se vuelve a desvanecer, han ganado la supremacía sobre la palabra? No, pues también esto no es más que una consecuencia de aquel auténtico motivo. Y este motivo es el sepultamiento de la *verdad* en su campar, y por tanto el completo cerramiento de la referencia entre palabra, verdad y diferencia de ser, una referen-

cia cuyo campar se irradia exigiendo ciertamente un «ser hombre» distinto como el lugar de su historia, de manera que ni siquiera la prioridad de la imagen y del sonido sería capaz en modo alguno de apuntar a un suscitamiento de necesidades del arte en estos ámbitos.

¿Pero cómo llegamos nosotros y cómo volvemos a llegar a la | 122
sencillez de la palabra fundante? Eso acabará resultando un largo camino, y primero hay que realizar muchas cosas provisionales... junto con una gran renuncia a lo habitual y usual.

Y primero, el largo *silencio* —creador— tiene que construir el nuevo espacio anteponiéndolo para la obra futura. Y este silencio mismo tiene que ser un silencio que haya madurado por sí mismo, no uno hecho y meramente impuesto, y para ello tiene que haber sido fundamentado y estar dotado de una fuerza para el autodespliegue y para la seguridad. ¿Dónde están quienes plantan tales fuerzas, si es que encima aún tienen que asumir esa discrepancia que se encierra en preparar para el silencio por medio de la palabra?

127

Hasta ahora, nadie ha preguntado realmente hasta el fondo eso que los griegos experimentaron y desarrollaron como la entidad de lo ente. Pero lo que yo he comunicado acerca de esta meditación en mis escritos y, sobre todo, en mis lecciones y ejercicios, ha traspasado entre tanto hasta el pueblo de quienes escriben repitiendo, como si fuera algo obvio. Y llegará el día en que yo me encuentre en la tesitura de estar ahí plantado como un «plagiador» de estos descubrimientos recién proclamados. Pero esto aún se puede soportar. Sin embargo, lo que casi resulta insoportable es que estas nuevas intelecciones tan atareadas no *obren* nada, sino que con ellas uno se limita | a ir de buhonero haciendo sus negocios. Lo cual demuestra 123
que, a pesar de la manera rápida y maniobrable de atrapar las cosas al vuelo, uno no ha comprendido esas intelecciones... ni las comprenderá. Y por eso podemos proseguir tranquilamente regalándoles el resto a quienes se apresuran a escribir repitiendo.

Es el inevitable efecto secundario de todo silenciamiento que, al fin y al cabo, siempre tenga que decidirse a pasar a hablar.

128

Pero si una filosofía repercute única y exclusivamente cuando tiene *vigencia*, entonces no es tal. Pues una filosofía tiene que poder repercutir *no* teniendo vigencia, quedándose solo en sí misma y siendo capaz con lo máximo que tiene de venerar lo que aún es mayor, sin pese a todo «doblegarse».

129

¿Qué es hoy el hombre? Aquello como lo cual se le considera. Y se le considera como aquello que saca la suma de las respuestas a los muchos cuestionarios que van circulando sobre él: el hombre es el resultado de una gigantesca contabilidad que se ha propagado sobre él, la víctima del fichero. ¿Podrá este hombre topar aún con un dios? O preguntándolo de modo más claro: ¿querrá jamás un dios
124 llegarse hasta la atmósfera | de este hombre?

130

Es fundador de historia aquello que *es capaz* de tener que aguardar el máximo tiempo. ¿Pero qué otra cosa aguarda más tiempo a ser alcanzada que el *comienzo*? Pues al mismo tiempo tiene que llevar a su resolución la fatalidad de que, por mediación suya, se alejen y progresen partiendo de él.

Alcanzar el comienzo es lo que más raramente sucede, y solo *por mediación de* otro comienzo y nada más que por mediación suya.

131

Ya nada nos salva (no ya en nuestra consistencia, que resulta algo irrelevante, sino) para la grandeza, a no ser la sencilla fundación de la unicidad de una necesidad de la diferencia de ser.

132

Los historiadores son los auténticos esclavos de su respectiva «situación actual». Mirando retrospectivamente les parece que son superiores a ella y que pueden darle lecciones, y lo que descubren... nunca es más que su actualidad, cuyo futuro le tabican con todas sus fuerzas.

125 Andar a vueltas con lo pasado les «dispensa» de la muy | ardua tarea de darse cuenta del desnortamiento de su actualidad, una actualidad que tiene sus «objetivos» «políticos» y de otros tipos, pero que sin embargo, en el fondo, anda desorientada. ¡Qué bien que la «situación actual» —y encima ahora— se modifique rápidamente! Pues de lo contrario, ¿cómo habría de seguir existiendo la posibilidad del progreso?

133

La *filosofía*: lo que es auténtico de ella y que siempre queda sin ser dicho solo les es reservado a unos pocos, y a estos ella los emplea y los deja consumidos. El amplio aspecto que la filosofía ofrece en

primer plano no es más que la sombra necesaria y larga que le sigue y en la que muchos buscan un descanso y un pasatiempo intelectual, o algún tipo de provecho. Y en este ámbito hay fácilmente y en todo momento una «filosofía» de fácil manejo, que cualquiera puede ejercer y convertir en objeto de eso que se da en llamar una «confrontación». Y encima hay una «historia» de la filosofía que es rica y que está bien asegurada y que ofrece puntos de apoyo para cualquier tipo de gusto, y a partir de la cual se pueden combinar opiniones en una mezcla cualquiera, sin que jamás una auténtica *pregunta* fuerce a regresar a la historia real, aquella historia en la que muy despacio y muy rara vez suceden muy pocas cosas, y donde, en el fondo, siempre hay un | comienzo que se alza contra otro para 126
luego saberse a sí como lo mismo, lo único, lo escaso, y para darse cuenta de que la rivalidad no era más que un remedio de emergencia que solo quedaba en un primer plano. Resistir por un momento la verdad de la diferencia de ser, y hacer visible el fuego al apagarlo: esto es lo que jamás podrá resultarle aprehensible ni «comprensible» a toda manera habitual de calcular. Pero esto tampoco es algo con lo que únicamente aquellos pocos puedan consolarse unos a otros para hallar ahí su marginalidad y un orgullo que les resultará despreciable a todos los «cristianos», sino que es la irradiación del campar de la propia diferencia de ser, su temporalidad, que en su ocultamiento, de cuando en cuando, tiene que salir a lo luminoso y clareado de aquel fuego. ¡Cuánta penosa miseria, pero, sobre todo, cuánta hacendosidad inferior pero bien emperejilada hay en aquel *summum ens* que hace que todo lo adverso tenga que amortizarse cien veces y al que, *por eso*, se le asigna la pretensión de ser lo auténticamente ente! Y si no lo es este *summum ens*, entonces lo será algún otro ídolo de su especie.

Al fin y al cabo, toda «cultura» es justamente aquel estar sumido en ese cuidado de lo ente al que toda diferencia de ser solo | puede 127
resultarle un suplemento añadido.

134

Aquellos que opinan que en las universidades, que de todos modos ya han muerto, hay que eliminar la «filosofía» y reemplazarla por la «ciencia política», en el fondo, y sin que sepan lo más mínimo lo que están haciendo ni lo que quieren, tienen toda la razón. En verdad que con ello no se eliminará la filosofía —eso es imposible—, pero se habrá eliminado algo que tiene la apariencia de filosofía, y en cierto sentido a esta se la habrá salvado del peligro de resultar deformada. *Si se llegara* a esta eliminación, entonces la filosofía ha-

bría quedado asegurada por este lado «negativamente», y en adelante resultaría claro que los *sustitutos* de los profesores de filosofía no tienen nada que ver con la filosofía, y ni siquiera con su apariencia, *suponiendo* que aquel sustituto no se suma aún más en la apariencia de filosofía. La filosofía habría desaparecido del «interés» público y educativo. Y esta situación se correspondería con la realidad, pues la filosofía, justamente *cuando lo es*, no la hay ahí.

Pero entonces, ¿por qué no ayudamos *por nuestra parte* colabo-
128 rando para que la eliminen? Ya lo hacemos, | atajando en la medida de lo posible la formación de nuevas generaciones (no dejando que se escriban más tesis doctorales). Pero eso no es más que algo incidental, y sobre todo eso *llega ya demasiado tarde*. *Ya* se quiere volver a tener *de nuevo* aquella filosofía de profesores, ya se apuntan los «nuevos» candidatos para este negocio: gente que todavía aporta la habilidad «política» necesaria y que ahora, por ser los «nuevos», confirma y afianza *más que nunca* lo anterior en su anterioridad. Pues todos ellos *todavía* siguen estando muy alejados de todo preguntar, y se «comprometen» con un *sacrificium intellectus* frente al cual el medieval no cuenta, porque la Edad Media no conocía ningún preguntar original ni su necesidad, ni nada podía experimentar de aquello que Nietzsche tuvo que elevar a saber. Pero, al fin y al cabo, tampoco este es para los actuales más que un remedio de emergencia y, si hace falta, una mina y una fuente de hallazgos, pero nada que pudiera obligarlos a una seriedad y ni siquiera a la meditación que hizo *él*.

Al fin y al cabo se «*tiene*» la verdad. Demostración: se hace como si se tuviera que «investigar». Siempre que uno se sabe en po-
129 sesión de la verdad, | y solo entonces, cobra vigencia la afirmación de la «ciencia». Y a la «ciencia» nunca le ha ido tan bien como hoy. Solo hizo falta despotricar durante algún tiempo sobre los «intelectuales»... pero solo hasta que se estuvo lo bastante preparado y se fue lo bastante numeroso como para ocupar sus puestos. No nos engañemos acerca de la inabarcable anterioridad de la «nueva» ciencia, que no se nos pase por alto su procacidad y su lejanía de toda filosofía. Y sepamos que saber esto siempre es solo algo incidental, porque sabemos que la historia de la verdad de la diferencia de ser sucede en su ámbito propio y tiene su «cronología» propia.

135

¿Quién de nosotros, los transicionales (los que pertenecen a la transición), está *transitando*? ¿Quién es capaz de desplazar el primer comienzo para ponerlo ante el otro, y el otro para ponerlo ante el primero, para que ambos, incardinados uno en otro, descuellen más

originalmente, más inicialmente? Solo aquel a quien le sea concedido desaparecer en la grieta que se abre entre ambos descollantes. Y eso significa fundar el *espacio intermedio* en que consiste la grieta.

136 130

Solo hay unos pocos de los *inquirientes*. La mayoría solo desea respuestas, o mejor aún, desean ser quienes respondan y que por ello les paguen un sueldo, o aunque solo sea alcanzar su fama (¿pero «fama» *ante quienes*?, preguntemos de paso). Son pocos quienes, estando sobre el largo puente, hacen vibrar la combatura única del arco y resisten esa vibración sin prestar atención a los pilares. Son pocos quienes conocen y aman la fuerza inaugurante y fundante del preguntar, y quienes desdeñan la endeblez de la respuesta que cierra y bloquea. Son pocos aquellos para quienes *lo más digno* de ser cuestionado es lo más verdadero y la fuente de toda riqueza.

137

Lo que tenemos que aprender: que se necesita de un esfuerzo muy prolongado y exhaustivo para dominar la artesanía del pensamiento como si fuera un juego. Pues solo *entonces* podremos atrevernos a pensar un pensamiento esencial, torciendo con ello para entrar en el cauce de la *historia*, es decir, del futuro del pensar. En verdad que los conocimientos eruditos de la historiografía de la filosofía son inservibles y representan un lastre mientras | no se refundan de inme- 131
diato y constantemente en necesidades *históricas*, *lo cual presupone* que —a pesar de todas las «necesidades» diarias— nos sintamos afectados por la precariedad histórica del pensar. De este modo, en el giro, el trabajo artesanal y el forzamiento desde lo supremo quedan remitidos uno a otro: ninguno es capaz de nada esencial sin el otro.

¿Pero qué sucedería si hoy nos faltaran ambos? ¿Es más, si el auténtico apremio para ello resultara asfixiado por la posesión aparente de un saberlo todo y de la fácil exposición de todo? ¿Qué es lo primero que tiene que suceder entonces para subsanar esto? ¿Plantarnos ante los grandes modelos? Ciertamente, ¿quién puede esto? Y sobre todo, ¿dónde están los *ojos* que fueran capaces de ver tales imágenes, y dónde está el espacio en el que aún pudiera desplegarse la *necesidad* del preguntar meditativo (y no una mera imitación suya en la literatura de una «cosmovisión»)?

138

¿Dónde está el hombre? En la vivencia organizada como la vivencia de la organización, y esta actitud hay que entenderla como la situa-

ción global que define al hombre actual *antes* de toda postura política y más allá de ella.

132 139

Lo grande nunca se lo puede definir como «magnitud» mediante un «tanto y cuanto». Con la magnitud, lo grande solo resulta malinterpretado y relegado. Todos los «superlativos» no hacen más que derribar lo grande. De lo grande forma parte la originalidad de la verdad de la diferencia de ser y lo descollante: lo que, quedándose consigo, se basta a sí mismo, siendo esa ley resuelta de los libres en la que ellos encuentran su necesidad. Si preguntamos «¿qué es la 'grandeza'?», ya hemos rehusado todas las «magnitudes» y su cálculo.

140

Por culpa de lo ente, que encima aún se les vuelve «no ente», quienes son muchos olvidan la diferencia de ser. Los creadores saben lo ente a partir de la diferencia de ser, poniendo en «obra» la verdad de la diferencia de ser y poniendo esta obra en medio de lo ente, para que, con ella, ello (lo ente) se haga más ente. Y por eso, para quienes son muchos siempre tiene que haber *«religiones»*, mientras que para los aislados quien existe es *el dios*.

141

La meditación histórica es la auténtica manera de desembarazarse de lo historiográfico.

133 142

Si a tus esfuerzos en medio de la opinión pública y para esta le cuelgan un rótulo («filosofía existencial»), es hora de esfumarse de la opinión pública. No es ninguna falsa adicción la obsesión por mantener fresca esta cuestionable manera de que le mencionen a uno a fuerza de intentos de mantenerles el paso al «desarrollo» y al «progreso» de la «filosofía» actual.

El recóndito reconocimiento del *tiempo propio* de cada paso esencial. ¿Y qué paso del pensamiento sería más esencial y más único que el que consiste en *preguntar* por la *verdad* de la *diferencia de ser* frente a toda metafísica, para la cual la diferencia de ser es lo incuestionado —tanto como lo es la verdad—, y a la que solo le importa la explicación de lo ente en cuanto tal a partir de la claridad de aquello incuestionado?

La última consecuencia de la impotencia de la «metafísica» frente a sí misma, que es la más plena ignorancia y el más pleno desaper-

cibimiento acerca de aquello que tiene que suceder, se evidencia en esa salida (que es muy honesta pero que, pese a todo, carece ya de toda fuerza de creación artesanal) que consiste en degradar la «metafísica» a un juguete para la «*vivencia*».

Jaspers viene a ser lo más extremo que de momento ha podido presentarse en contraposición a mi esfuerzo único (la pregunta por la diferencia de ser). | Pero como tanto su «filosofía» como la mía 134
se consideran «filosofía existencial», con ello queda aportada la prueba más impresionante del atolondramiento de nuestra época.

Asombroso... que se tenga tan poco saber acerca del *estilo* como para no intuir ya en toda la postura hacia la *historia* de la filosofía la abisal disparidad que reina. Pero la mezquindad de la literatura actual se evidencia de nuevo en el hecho de que, caso de que se le pudiera hacer visible esta insalvable contradictoriedad, absolutamente jamás estaría en condiciones de darse cuenta además de que entre Jaspers y yo se da, pese a todo, algo «común»: un *pensar que es capaz de tomar decisiones*, por una parte en contraposición a toda erudición filosófica, y por otra parte en contraposición a la «trabajadora» escolástica de una cosmovisión, las cuales, antes de haber empezado, habían renunciado ya ambas a pensar. Pero siendo esto «común» una condición tan amplia del pensamiento, e incluso la condición más amplia, tolera los opuestos más extremos y conduce a que el pensamiento de Jaspers se encuadre por completo en la *desembocadura* donde el final de la «metafísica» se acaba de verter. Jaspers *necesita* la «metafísica» como | ningún otro pensador antes que él: 135
en aras de la «existencia». Sin la «metafísica» todo se desintegraría en una «psicología» vacía, lo cual, *no obstante*, acaso sea todo. Para mi esfuerzo, el presupuesto fundamental es la *superación* de la «metafísica» en cuanto tal, el preguntar en dirección a esta superación.

En la *primera* obra de Jaspers, que encima determina aún su «filosofía», la *Psicología de las cosmovisiones*[11], ¿dónde hay siquiera una huella de la *pregunta por el ser*? Jaspers se limita a rechazar la «ontología», pero no la supera, no entiende en absoluto que la «ontología fundamental» es el primer paso *que se da a sabiendas* para esta superación, aunque adolezca de toda la cuestionabilidad que es inherente a un intento semejante.

La objeción más aguda contra su «pensamiento» es la prolijidad de su literatura, en la que *no* se encuentra *ni una única pregunta* esencial del pensar, sino en la que, más bien, se manejan las respuestas y los posicionamientos dados históricamente como si fue-

11. [K. Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen*, Julius Springer, Berlín, 1919].

ran algo ya terminado con fines de un «apelar». Y sin embargo, la seriedad de ese esfuerzo supera toda erudición habitual, y más que nada toda escolástica de una cosmovisión.

136 143

¿Cuántas anotaciones y rodeos recónditos tiene que recorrer un pensamiento esencial para llegar hasta su simplicidad, para entonces más que nunca permanecer indecible?

144

¿Por qué el pensamiento esencial ya no tiene ninguna fuerza fundante ni implantadora de figuras? Porque le falta la *verdad*, la cual es el margen de espacio esencial donde las referencias vinculantes y fructíferas con lo ente lo instauran por vez primera en su esencialidad y su campar como mundo y lo encomiendan a la tierra. Como hasta ahora se había seguido rehusando la fundamentación del *campar* de la verdad, desde el gobierno de la *rectitud* y lo *correcto* tuvieron que propagarse las maquinaciones y la «vivencia», fomentando el empobrecimiento del mundo y la destrucción de la tierra como si eso fuera el auténtico progreso. Por eso todo depende de que se fundamente el campar de la verdad. Pero siendo la apertura del esconderse, la verdad es la irradiación del campar de la propia diferencia de ser. Por eso, el otro comienzo de la historia, si es que viene, tiene que hacerlo desde la pregunta por la diferencia de ser (y ya no desde la pregunta por lo ente).

137 145

Aquellos que todavía hoy, para dárselas de contemporáneos, siguen falseando el último resto de filosofía convirtiéndolo en la escolástica de una cosmovisión, deberían aportar al menos la suficiente evidencia y franqueza de pensamiento como para erigir a *santo Tomás de Aquino* en su santo patrón —un santo patrón adecuado solo a ellos—, para aprender de él cómo se puede ser increativo a lo grande y, sin embargo, poner muy astutamente pensamientos esenciales al servicio de la fe, dándole a esta un armazón básico decisivo. ¿Por qué no sucede esto? Porque se carece de la fuerza, y sobre todo de la seguridad artesanal, incluso para esta generosa falta de autonomía del pensar. La confusión es tan grande que uno ni siquiera se da cuenta de que estas filosofías «políticas» y «comprometidas con el pueblo» son raquíticas sombras de la *escolástica* que se nos quedan en la retina.

Lo grotesco se completa cuando a toda esta confusión se le suma encima la «lucha» contra la Iglesia católica: una «lucha» que aún no

ha encontrado en absoluto a su contrincante, y que no lo podrá encontrar mientras siga quedándose tan corta y tan pequeña a la hora de pensar qué es lo que constituye los fundamentos de esta Iglesia: una remodelada metafísica del pensamiento occidental, | en la que 138
estos «paladines de la cosmovisión» están tan implicados que ni siquiera intuyen hasta qué punto comparten con su «adversario» el mismo suelo quebradizo [incuestionabilidad del ser, infundamentación de la verdad, definición esencial del hombre].

146

Pero el más osado saber del creador es este: que con eso que alcanza a entender solo lo justo está ayudando a que salga a la luz aquello esencial y distinto que a él necesariamente le queda vedado llegar a saber. Por eso, a un creador le tiene que superar otro creador, para que siempre haya uno que entre en la luz de lo denegado, dando testimonio de esa luz y lanzando la palabra recóndita y silenciada a la solitaria conversación de los solitarios.

147

Lo que aún nos resulta inminente en cuanto a «cultura» «intelectual»: que los «intelectuales» de anteayer «ahonden» sus «vivencias» abusando de Hölderlin, es decir, que lo que después de todo resulta lo más esencial, todavía del todo intocable y solo captable a través de grandes rodeos y al cabo de una larga maduración, ellos lo congestionen de mucosa con su elocuencia «saciada de vivencias». | Es- 139
tos salvadores de la «cultura» son más funestos que toda barbarie que ha llegado a resultar necesaria, pero que ellos no comprenden y a cuya altura solo están cuando se evaden.

¿Qué sucedería si a cualquier versificador de diestra lengua y versado en vivencias se le equiparara con Hölderlin y se le hiciera pasar por su perfeccionador y culminador?

148

¿Qué sapiente podrá atreverse aún a la palabra una vez que toda palabra ha sido deteriorada —y no solo por los periódicos, sino por los «intelectuales»—? ¿Una vez que la salvación aparentemente ineludible de nuestra tradición espiritual, pese a todo, no ha hecho más que degenerar en un derribo que arrastra hasta un «vivenciar» en medio del ajetreo literario? ¿Una vez que ya no se *soporta* saber que no tenemos la «verdad» ni menos aún su campar? ¿Pero no es entonces cuando los sapientes tendrían que «pronunciarse» más que nunca, incluso corriendo el riesgo de quedar convertidos en mero objeto de alguna «vivencia»? ¿Para qué? ¿Solo para darles una nueva «ocupa-

ción» a esos malinterpretadores? No: los sapientes saben cuál es *su*
tiempo, y tienen que poder esperar *con lo que ellos aún no han di-*
cho, hasta que sus contemporáneos se hayan quedado anticuados.
140 Aquellos ignorantes y desapercibidos que se figuran que Höl-
derlin está «incompleto», y que cualquier poetastro que ha robado
del poeta su elocuencia sería capaz de perfeccionarlo: ¡menudos
cálculos «estéticos» tan estúpidos e insolentes!

¿Qué está más perfeccionado que este «llegar hasta el final» del
poeta, hasta ese espacio de la decisión sobre la huida y la llegada
de los dioses? ¿Qué está más perfeccionado que la fundación de este
espacio todavía apenas presagiado? Y la obra a la que le fue enco-
mendado brindar esto ¿acaso no *tiene que* quedarse rezagada en una
figura que a todos los críticos «estéticos» de arte forzosamente les
tendrá que parecer «incompleta» solo porque ellos encuentran lo
último en la «culminación» de sus criterios externos y de sus «viven-
cias» externas, sin que de este modo les quede permitido saber nada
de lo que está aconteciendo en la obra?

149

Con su incesante carácter de masas, el hombre seguirá trazando sus
calles e inventándose para ello, de forma siempre nueva y cada vez
más segura, sus objetivos y sus éxitos y satisfacciones. Cada vez sa-
141 brá menos —y llegará el día en que ya no sepa en absoluto— | que,
sin darse cuenta, ha renunciado —¿o tuvo que renunciar?— a las
posibilidades de una historia esencial.

Lo que antaño fueron necesidades de asumir riesgos supremos
con lo ente —estremecerse uno mismo con la propia diferencia de
ser y con su Χάρις, la cual nos trasladaba en medio de lo ente—,
hace ya tiempo que ha quedado relegado al olvido y que se lo
ha remodelado en objeto de benevolente erudición, resultando
por momentos incluso un relleno para un vacío que impele a
bostezar y para las evasiones de ese vacío que se buscan en toda
«vivencia».

Los criterios para lo ente se vuelven cada vez menos exigentes,
los éxitos cada vez más grandes, el autoengaño cada vez más consu-
mado, las capacidades cada vez más calculadoras, y todo esto se
vuelve al mismo tiempo cada vez más público y más común. ¿O
acaso fue esto siempre el desbarajuste habitual que causa el hombre,
solo que hasta ahora no lo veíamos con suficiente claridad, que no
éramos lo bastante desapasionados como para incluirlo como algo
necesario en la historia del hombre, en lugar de evaluarla y valorarla
a esta solo desde los presuntos puntos culminantes de épocas parti-
142 culares? Entonces tampoco se puede alcanzar a apreciar | si, a pesar

de todo y justamente pese a esta desmesura del desbarajuste, al hombre occidental no le es concedido aún en su historia algo venidero y único, acaso lo máximo: el paso de largo del último dios, acerca de lo cual quizá nadie sea capaz de llevar ninguna noticia a nadie, de modo que, en el más sencillo silencio dentro del espacio intermedio entre el mundo y la tierra, la diferencia de ser se estremezca en su más luminosa intimidad y, en calidad de acontecimiento, haga apropiado a todo ente para sí misma y, de este modo, haga apropiado al dios. Por eso, lo más necesario es que haya quienes preparen para eso, los cuales, desde el prolongado extravío anterior, liberen la pregunta por el ser para su originalidad, devolviendo a cambio de ello a su esencialidad todo lo grande que se ha logrado y restituyéndoselo a los venideros. Pero para eso, también tiene que ser lo bastante contundente la resolución a la hora de rechazar todas medias tintas y toda compensación, una resolución que no debe amedrentarse ante la energía ni ante la cólera a causa de una falsa preocupación por una «exquisitez», que se ha vuelto huera desde hace ya mucho tiempo, en todo habitual «tratamiento» de lo «espiritual».

150 143

Quizá sean mis *errores* los únicos que aún tienen fuerza de propulsión en una época que está sobrecargada de rectitudes y cosas correctas a las que, desde hace ya mucho tiempo, les falta la verdad.

151

Toda historia se crea o se tolera su propia historiografía. ¿Se puede decir que cuanto más histórica sea una historia tanto menos historiográfica será, y que cuanto menos histórica, tanto más historiográfica?

Esto significa que cuanto menos alcance una historia a ahondar en la fundamentación de la diferencia de ser y en una configuración original del hombre en medio de lo ente, tanto mayor y tanto más ruidosa y tanto más prolija será la historiografía. Pero este desproporcionado acrecentamiento de la historiografía es la autoproclamación y el encomio de un presente que puede estar condicionado por el hecho de que todo se lo adiestra enfocándolo al tipo de objetualización, y ya no a la fundamentación de la diferencia de ser, porque la diferencia de ser ha abandonado ya a todo ente, dejándolo en manos de sí mismo y de las maquinaciones de su objetualización.

152 144

La «filosofía» actual, caso de que aún podamos profanar este nombre, es:

1) una pedantesca elaboración erudita de lo anterior en el sentido de un progreso que todo lo mejora y lo rectifica.

2) el debilucho romanticismo de una «ideología» del Imperio al estilo de George remezclada con un humanismo nietzscheano entendido a medias.

3) en múltiples variaciones, una *escolástica* de partido desinhibida pero tácticamente precavida, que se nutre íntegramente consumiendo lo anterior; pero así como antiguamente había tomistas (aunque desde luego que sin Tomás) y escotistas (aunque desde luego que sin Scoto), ahora hay hombres de acción que en cualquier caso son muy hábiles, y que no mueven nada de su puesto precisamente porque no quieren otra cosa que moverse a sí mismos hasta los puestos... y se moverán.

En esta situación global de lo actual aparecen la habilidad y la veleidosidad generales a la hora de finalizarlo todo e incluso de permitirse aparentemente confianzas con los grandes pensadores del tiempo pasado. Con ello se acentúa la apariencia de que se está gestando una «vida espiritual» que desde luego era «inaudita» hasta
145 ahora. | Nada se ha llegado a saber de una penuria, y la necesidad se calcula con arreglo al provecho, que incluso como provecho común también deja margen suficiente para el provecho propio.

Pero en el fondo es mejor para las masas que no perciban todo esto hasta el fondo, sino que algún día se las lleve encima a que admiren a estos filósofos suyos.

Pero para el sapiente esto significa que no hay que hacer ningún equivocado intento de defenderse e incluso de refutar aquello a lo que nada obedece y que para nada importa.

¿Cuánto tiempo dominó la escolástica medieval, e incluso —como uno escucha— con una vida espiritual bastante rica? Por lo que yo sé, unos cuantos siglos. ¿Y sin embargo, no había dejado atrás a Platón y a Aristóteles resolviéndolos —aunque de forma bastante extrínseca—? Justamente por eso, la escolástica actual, que a la hora de pensar es demasiado débil como para dejar atrás a semejantes pensadores resolviéndolos, supuestamente dominará aún por mucho tiempo. ¡Menos mal que la verdad de la diferencia de ser no se deja impugnar por eso! (Cf. pp. 62 s.).

Las precariedades inmediatas de las que se ocupa la subsanación de necesidades llevan ahora a darse cuenta de que la «ciencia» es imprescindible. Y por todas partes resuena su cántico de alabanza, y
146 por todas partes va ella y se apresura | a agarrar a tiempo su vara enviscada para adherir fijamente a ella: que le esté permitido adherir a ella se «vivencia» entonces como confirmación del derecho «de la» ciencia. Y por todas partes imperan el acuerdo y la joviali-

dad, y los más gloriosos tiempos de la época de los fundadores* son sobrepasados ampliamente bajo una nueva figura... mientras que la necesidad de quienes se hunden, y que son quienes preparan la transición, se vuelve más grande de lo que jamás fue, sin que «uno» sea capaz de presagiar eso en lo más mínimo.

153

Con horror me doy cuenta de que la celeridad del «vivenciar» actual ha llegado ya hasta los «aconteceres», y de que también los «aconteceres» han sido felizmente elevados a «vivencia».

Y de este modo, tampoco debe aparecer esta palabra, «aconteceres», ahí donde se trata de decir algo esencial. Pero esto esencial ¿todavía *debe* decirse?

154

La mayoría de las veces, los historiadores piensan ahistóricamente... suponiendo que en general piensen. Porque con su mirada ellos lo abarcan todo en su desarrollo, es decir, porque desde su punto de vista lo abarcan todo en la sucesión de lo anterior y lo siguiente, por eso pueden y tienen que reducirlo todo a todo; | pero con ello, la 147
unicidad de lo esencial, es decir, la unicidad de lo que es gestante de historia, se les escurre en el antes y el después de lo inevitablemente incidental. Pero esto, que para la mirada resulta inabarcable, ellos lo consideran entonces al mismo tiempo la realidad histórica «viva». Si esta realidad quieren captarla en su totalidad —eso que luego se llama «filosofía de la historia»—, entonces se llega a unas «ideas» en función de las cuales se realiza la historia, o se llega a la *psicología* de las predisposiciones y los «tipos» de pueblos y personas. ¿Y por qué al historiador le queda vedada la historia? Porque él no es ningún creador, sino un mero consignador de lo pasado.

155

Dos cosas que no hay que confundir una con otra: la «filosofía» como pedantería erudita y *el dominio de la artesanía del pensar.* Aquella es finalidad, este es medio, pero medio que se transforma

* [*Gründerjahre,* «años de los fundadores»: así se conoce a la época que va de 1871 a 1873, cuando alcanza su punto culminante la bonanza económica del Imperio alemán gracias en buena medida al flujo de dinero que entra desde Francia en concepto de indemnizaciones por la guerra franco-prusiana (1870-1871). Coincidiendo con la industrialización de Centroeuropa y espoleada por el desarrollo de la minería y la industria pesada, esa bonanza había comenzado en la década de 1840 y terminará con la Gran Depresión de 1873. Durante este periodo, la burguesía se sitúa a la vanguardia cultural de la sociedad. *N. del T.*].

incorporándose a aquello que hay que crear y que, a menudo, no puede ser más que una frase o una sentencia.

156

Con la «ontología» nada se decide ni nada se puede decidir acerca
de la verdad de la diferencia de ser, porque aquella ni conoce ni
debe conocer la pregunta por tal diferencia y bloquea los caminos
148 para ella, y | si alguna vez tropieza con esa pregunta, entonces nece-
sariamente la malinterpreta. No se puede negar la «ontología» y al
mismo tiempo afirmar una «metafísica», pues ambas cosas se basan
en preguntar por lo ente en cuanto tal en su conjunto: un cuestiona-
miento con el cual la entidad de lo ente se está poniendo ya como
algo suplementario.

Pero quizá sea justamente la época del abandono del ser (la época de las maquinaciones y del vivenciar) a la que le podrá resultar muy útil la «metafísica» y la «ontología» (aunque disfrazadas de otra cosa), pues, al fin y al cabo, dicha época proviene de la «metafísica» y solo en ella puede conservar su posición. Por eso, el oculto giro hacia atrás de la historia de la verdad y del hombre y de la diferencia de ser se volverá aún más apremiante y más duradero de lo que nosotros —que ya estamos en el tránsito— nos podamos dar cuenta. Que *Hölderlin* siga teniendo que aguardar su futuro es una señal que indica con tanta mayor univocidad cuanto más raramente se la ve.

157

Corremos un *doble peligro*: por un lado, que lo historiográfico pro-
lifere de nuevo y cada vez más, en la medida en que la erudición re-
cién confirmada aproveche esta posibilidad de la «afirmación» para
149 propagarse; | por otro lado, que ahí donde este «limitarse a cono-
cer» y este «poder explicarlo todo» propios de la erudición son re-
chazados, tal rechazo no obedezca a un saber de la historia, sino que
todo esto sea traspasado a un simulacro de mitología, el cual, enton-
ces, necesariamente se juntará en un sitio con la historiografía. ¿Qué
es lo que resulta amenazado por esto? La posibilidad de que, en el
futuro, lo simple nos siga afectando y empujando a lo esencial. De
que la gran sensibilidad para lo sencillo se acabe perdiendo definitiva-
mente y ya no se produzca el momento de perseverar en lo esencial.

158

Solo ahora es cuando la «ciencia» moderna cobra conciencia de sí: pues ahora se vuelve próxima a la vida, mientras que al mismo tiempo puede empecinarse más que nunca con lo que ella había sido

hasta ahora. Ahora lo convierte en un malabarismo: ser al mismo tiempo «próxima a la vida» y «solitaria», y ambas cosas con un encomio creciente de lo indispensables que resultan aquellos genios del cálculo que, supuestamente, aún harán que se alcancen logros «gigantescos».

¿Pero y si ya no hubiera «vida» (es decir, en este contexto, referencias esenciales con lo ente mismo)? ¿Qué pintan entonces la «proximidad a la vida» y la «lejanía de la vida» y el malabarismo de
su | acoplamiento? 150

159

El peligro para la *«ciencia»*, caso de que aún valga lo bastante para eso, no consiste en que se le prive de su «libertad», lo cual solo significa que se le modifica la forma de coaccionarla, sino en que ya no sea capaz de cobrar ánimo para darse cuenta de que se ha fusionado con el proceso de las maquinaciones para acabar desapareciendo en ellas. Pero su peligro no es este proceso, sino la ignorancia —que siempre quiere retornar— acerca de este proceso, lo cual se manifiesta del modo más claro en que se busca dar nuevos «sentidos» a algo que ya no *«existe»*, por no hablar ya de lo cuestionable que resulta en general «dar sentidos». A la «ciencia» le falta el coraje para aquello que ella ya *es* en cuanto que configuración moderna.

A menudo, podría parecer que esa masificación que por todas partes se abre paso a empujones, junto con su instauración y su contundencia —que cada vez se vuelven más anquilosadas—, ya no se las puede superar por vía de abrir un margen de tiempo y de espacio para la propia diferencia de ser, la cual fuerza a creaciones ori-
ginales. | Pero si es *eso* lo que parece, entonces es que ya estamos 151
calculando siempre con los «valores» y las medidas de las maquinaciones, y estamos olvidando que el cálculo ha desplazado de aquí a empujones a toda meditación. Pues la diferencia de ser y su verdad son lo imprevisible e incalculable, pero esto exige ya por sí mismo una disposición, quizá una muy prolongada, quizá una que se ha interrumpido de muchas maneras. ¿Qué otra cosa podría aportar una marcha y un rango a la historia del hombre sino esta prestación a custodiar la verdad de la diferencia de ser? ¿Dónde si no ha de haber tenido la historia occidental anterior su rasgo oculto más que en el intento que hizo con ese primer comienzo suyo —el cual llevó al hombre a convertirse en *animal rationale*— de llevar a una resolución creativa la consecuencia que se desprende necesariamente, para al final acabar presagiando el abandono del ser por parte de lo ente y, velada en este, una seña que apuntaba al campar de la diferencia de ser? No nos hace falta meter en la historia

ningún «sentido» oculto: nos basta simplemente con experimentar
152 lo suficiente la historia en su rasgo fundamental | para saber lo que ella aporta a un futuro que todavía no está equipado.

De un golpe se ha arrojado entonces todo el pensamiento anterior a la impotencia, y todo mero proporcionar y compensar resulta impotente y, aturdido por conocerlo todo, nada percibe de la rara y sencilla resonancia de la verdad de la diferencia de ser, la cual, rehusándose, destina al hombre asignándolo a una custodia única.

¡Hay que experimentar la supremacía de esta asignación! Y de esta manera, hay que mantenerles abiertos a los dioses un margen de espacio y tiempo: los pocos que lo puedan serán los indefensos en los asuntos públicos. Pues toda *su* fuerza se consumirá en la *defensa propia en tal caso de necesidad*, una defensa propia con la que, enfrentándose a la necesidad de la asignación, harán que se inflame la penuria del abandono del ser. Sobre todo a ellos les resultará inexplicable la diferencia de ser como el acto de hacerles apropiados mediante un rehusamiento, porque ella queda denegada de entrada por ser el silencioso alumbrar del ocultarse, el cual desata la fuerza suprema del sacar a la luz creando y transforma al hombre convirtiéndolo de mero animal racional en fundador del «ser ahí».

153 Pero lo que hay que crear, y encima aquello que llamamos la *obra* del arte, crea por sí mismo una gran decisión sobre el *arte*, de modo que si ella —la decisión— se toma correctamente, entonces la palabra «arte» se vuelve insuficiente y pasa a ser un mero recuerdo del *animal rationale* y de su τέχνη. Pues:

una cosa es si lo «creado» se limita a confirmar y ratificar, y en general a «expresar» y «testimoniar» algo que ya hay dado (en cuanto a saber y a fe) y a lo que le gustaría saber que se lo considera definitivo, y otra cosa es si la obra inaugura por vez primera algo inagotable, creando el ámbito donde habrán de azotar tormentas que aún no se presagian.

160

¿Pero y si se lograra decir algo sobre la diferencia de ser con la sencillez más simple y con la más bella contundencia?

Y si la verdad de la diferencia de ser, resplandeciendo a través de palabras aún no comprendidas y de una obra aún desconcertante, alumbrara toda prestación de asistencia y todo dictado, ¿lo que previamente era lo «ente» de las maquinaciones y de las «vivencias» no tendría entonces que derrumbarse e irse a pique como lo «no-ente»?

¿Pero qué es lo bastante sencillo como para desconcertarnos del todo?

161 154

La «*historia*» de la filosofía: en la más soberbia partida hacia el otro comienzo, una partida preparada durante mucho tiempo y que había llegado a hacerse totalmente libre, y desde esa partida... caer, volviendo a retomar así un saber inesencial para llevarlo a lo oculto de aquel ocultarse que destella como la diferencia de ser.

Alguna vez, y resultando entonces irreconocible en su referencia a esto sustraído, aquel saber tiene que erigirse en una obra.

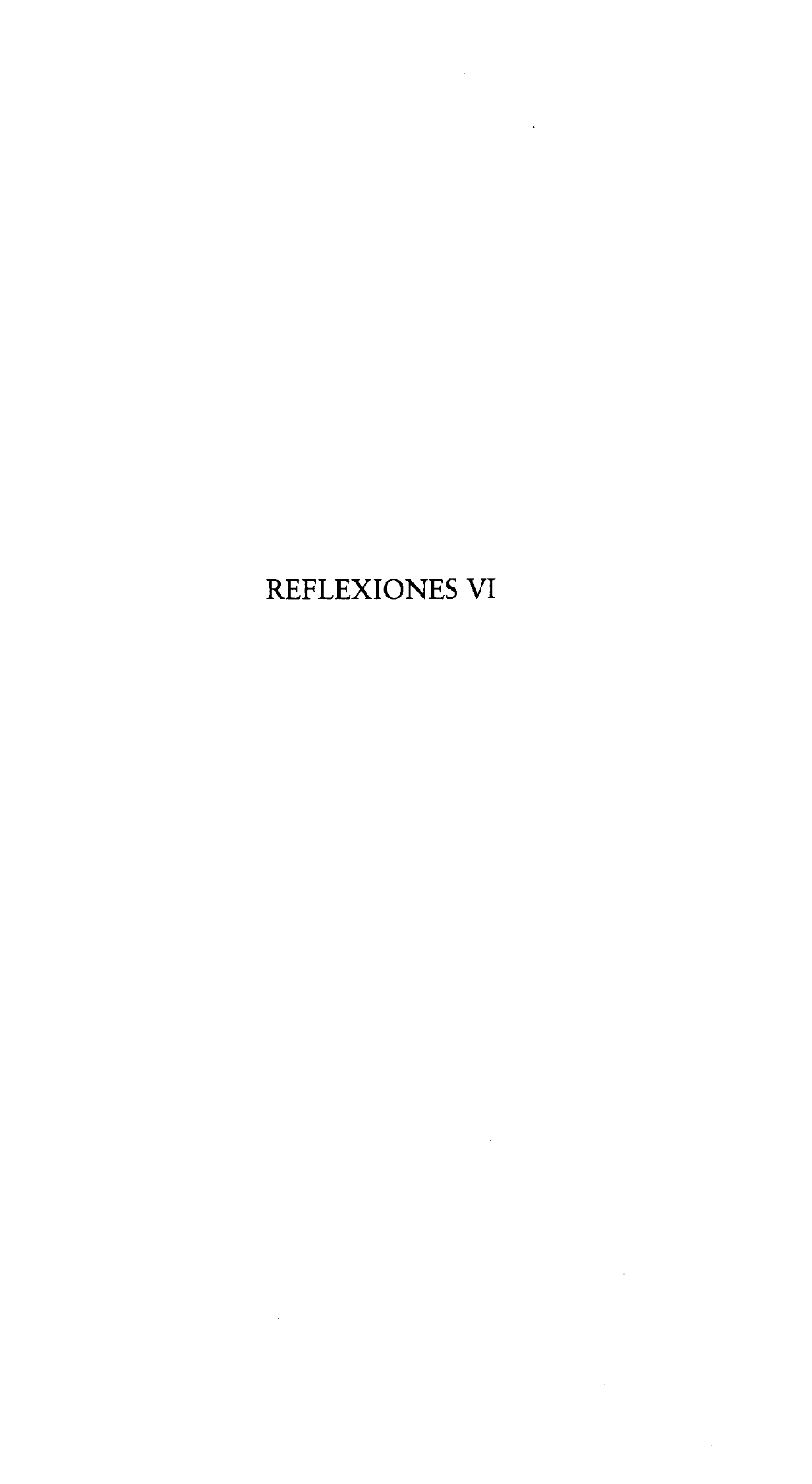
En semejante historia sucede un «buscar quedarse a solas», múltiplemente alternante, de las grandes soledades, y con eso es con lo que se va preparando aquel tremendo silencio que se traga incluso el trueno del paso de largo del dios. (Cf. p. 18).

Qué bien y qué hondamente queda velada y protegida en todo ente la diferencia de ser (el acontecimiento de hacer apropiado a partir de este silencio).

¿El pensador?

Un niño grande... que pregunta a lo grande.

[ÍNDICE DE NOMBRES Y NOCIONES]



REFLEXIONES VI

El silencio del virulento poder esencial de las cosas para campar.
La sobriedad de la fuerza que el pensar discurriendo tiene para sufrir.
La resolución a la custodia del «ser ahí».
La franqueza de la renuncia desde el saber.
La renuncia como estar presto al rehusamiento.
El rehusamiento como el acto de regalar la diferencia de ser.

Lo abisalmente irrepetible de una pasión
del pensar es la raíz para la contundente
sencillez de un paso esencial.

1

Uno tiene que llegar a plantarse en lo más extremo para hallar el coraje de romper el silencio acerca de lo más inmediato (la diferencia de ser). Pero incluso así, lo dicho sigue siendo algo remotísimo, que jamás puede llegar a convertirse en una opinión.

La «obra» de quien en este momento tenga que llegar a ser un creador no puede consistir en ser una obra, sino solo en deparar, dispensándole el espacio, otro mundo de la «obra».

Cada vez más luminoso está lo ente en la oscuridad de la juntura de la diferencia de ser. Cada vez más sencilla se vuelve la estancia encarecida en este ámbito de luminosidad, donde llega a alumbrar aquello que no nos pertenece a nosotros, sino al virulento poder esencial de lo ente para campar. Cada vez más necesaria se vuelve la renuncia requerida para abrazar la figura fundamental que asume el estar presto a la extrañeza de lo único: la diferencia de ser, el silencioso fuego del fogón en la casa abandonada y deteriorada de lo «ente». Lo más oscuro son el fuego y las ascuas.

1 2

Redimirse de los «*dioses*» quiere decir liberarse de los ídolos, entre los que se encuentran todos los «objetivos» y «causaciones» y «causantes», todas las formas y los «objetivos» de las maquinaciones: «la» ciencia, «la» técnica, «el» provecho común, «el» pueblo, «la» cultura.

¿Por qué esta redención y desde dónde viene exigida? Desde la verdad de la diferencia de ser, para que todo ente vuelva a encontrar de nuevo el camino hasta su sencillo fundamento, y para que en todo eso se revelen los abismos de la diferencia de ser, que son los únicos que todavía bastan como el sitio de la decisión acerca de si la diferencia de ser se limita a conceder la entidad a lo ente o si ella misma se magnifica en un estremecimiento a causa de lo más incierto: la llegada o la huida del último dios.

3

La diferencia de ser. Donde nosotros, seres sumidos en una transición, experimentamos la magnificación de la propia diferencia de ser que brota de ella misma es en el rehusamiento.

En esta magnificación surge el margen de espacio de un ámbito intermedio, que hace que el rehusamiento haga apropiado en forma de una asignación del «ser ahí». Y siendo asignado, el «ahí», en cuanto que verdad de la diferencia de ser, yendo más allá del

rehusamiento, alcanza hasta esa abisalidad del estremecimiento que forma parte de dicha verdad.

Hablar *contra* el pueblo —el que nunca sabe la verdad— desde 2
el *fundamento* del pueblo, desde su historia, y desde el fundamento de su historia, desde el «ser ahí»: solo así se llega hasta su «espacio», un término con el cual, ciertamente, en un primer momento siempre nos referimos solo al *sitio* en el que los muchos apiñados pueden esparcirse. ¿Pero qué sucedería si este sitio nos fuera devuelto un día y sin embargo persistiera la escasez de espacio, es más, si incluso fuera solo entonces cuando prorrumpiera dicha escasez? Si el único objetivo que tiene el pueblo consiste en ser pueblo, en seguir siendo lo que ya «es» en tanto que dado, ¿no tiene entonces este pueblo la voluntad de ser pueblo sin espacio, es decir, sin ese ámbito de esbozamiento únicamente en cuyos abismos encuentra las alturas para crecer por encima de sí mismo, y las profundidades para echar raíces en lo oscuro y tener como lo sustentante algo que se cierra (en verdad, una tierra)? ¿O acaso podemos figurarnos que basta con que se haya asegurado el «sitio» para que entonces el espacio se le adjudique por sí mismo al pueblo? ¿Mísera ofuscación? Sobre todo aquel «sitio» para los demasiados, que cada vez se vuelven más numerosos, tendría que asfixiar por completo toda necesidad de espacio, y por
tanto la posibilidad de un arraigamiento gestante | de historia. 3
Por eso, la meditación de los pocos tiene que ir mucho más allá del actual despabilamiento, para que le sobrevenga una finalidad que viene de muy lejos y desde hace mucho tiempo, la cual le impida ofuscarse y quedar cegada por lo actual. (Cf. pp. 30 s.).

4

Que no caigamos víctimas de hueros clasicismos que se persuaden a sí mismos de su «novedad» a base de lo gigantesco de las dimensiones y de la compacta unidad de los medios. Que no nos volvamos insensibles hacia el vacío bien escondido y hacia la falta de toda fuerza para intentar arriesgadamente y de toda espaciosidad en toda la pulidez y tersura de las formas gigantescas. Con una destreza para manejarlas que resulta fácil de incrementar, dichas formas gigantescas también se van volviendo cada vez más fáciles de aprender, y lo chocante y desconcertante ya no encuentra por ninguna parte un hueco por donde irrumpir. El «gusto» se vuelve «mejor», pero el poder gustar —la fuerza para presagiar lo que todavía no se intuye— se vuelve cada vez más escaso.

¿Cómo hemos de intuir lo bello cuando el fundamento esencial de la belleza —la verdad como verdad de la diferencia de ser— se sustrae tan por completo a la meditación, máxime si encima la in-

cuestionabilidad que esgrime la posesión de la «verdad» aborrece e impide toda meditación?

4 5

La mera animadversión hacia el historicismo conduce, como mucho, a la ahistoricidad de la «vivencia» de las maquinaciones, pero jamás a la fundación de una historia esencial. Pues rellenar el tiempo venidero de sucesos, interpretándolos como «aconteceres», no significa fundar la historia, porque para ello se necesita el forzamiento a una verdad más original que transforme al hombre, es decir, que lo traslade por vez primera al margen de tiempo y de espacio de la diferencia de ser.

6

El *pensar*... ¿queda condenado a concebirse a sí mismo, dándose de este modo a sí mismo el impulso para arrojarse a la diferencia de ser? ¿O el pensar la verdad de la diferencia de ser es aquel pensar creador que ya no requiere de su concepto de sí mismo, porque, antes de que llegó a ser tal pensar, ya tuvo que arrojar de sí dicho concepto? ¿Pero no vuelve a estar ya a punto de quedar conceptuado a causa de esta pregunta?

7

La «psicología», en el sentido de la «proyección» de todo a la «vivencia», ha registrado al hombre actual de forma tan completa que ya
5 solo basta | con el paso a la trasformación del hombre para abarcar por completo de un vistazo la omnipotencia de la «vivencia». Este gobierno de la «psicología» no solo no lo quebranta el modo de pensar «biológico», sino que incluso lo fortalece, porque lo vulgariza y lo hace más que nunca accesible para cualquiera. Como consecuencia de este modo de pensar, también toda «obra» se ve desplazada a la atmósfera de las exudaciones de los pueblos y las personalidades. De este modo ha menguado todo presupuesto para la posibilidad de la repercusión de una obra real, pues, al fin y al cabo, lo que efectúa la obra —si es que efectúa algo— es trasportarnos a ese espacio totalmente distinto que ella misma ha fundado por vez primera. *Pero toda vivencia es el adversario de semejante trasportamiento y del derecho a él.* La «vivencia» se acoge tácitamente a «la» vida que está segura de sí misma y que tiene la certidumbre de sus criterios y ámbitos intocables. Y a más abundamiento, ¿qué es «más real» que semejante «vida», que hoy se encarga bien de que uno se sienta embelesado por ella? El encumbramiento de la «vida» a «vida

universal» es, a la vez, arbitrio y atolondramiento. Qué funesto puede llegar a ser dicho encumbramiento lo muestra Nietzsche, quien está tan alejado del biologismo en la misma medida en que su forma de pensar, propia de una fisiología biológica, | con su manera de 6
expresarse parece estar confirmando lo contrario.

8

Todo «sentido» se ha vuelto absurdo, si es que «sentido» ha de significar «idea», «valor» o algo semejante, como sucede en los platonismos auténticos y en los inauténticos. ¿Por qué? Porque los fundamentos de esta manera de pensar, es decir, toda la metafísica occidental como tal, han sido convulsionados. ¿O acaso el «sentido» siempre fue ya absurdo... en la medida en que, después de todo, la verdad de la ἰδέα quedó sin ser cuestionada en cuanto que determinación de la entidad de lo ente? El sinsentido del sentido y la diferencia de ser como el ocultarse son los dos tesoros de la historia de la metafísica occidental que aún no han sido sacados a la luz, dos tesoros que están distribuidos por muchas cámaras y que, a causa de las muchas variaciones a las que se los ha sometido, en su simplicidad se los ha vuelto irreconocibles.

9

Solo unos pocos soportan el sinsentido del sentido como el gran alumbramiento que vaticina el otro amanecer. Al contrario: todos los fanáticos se ensañan con el «nihilismo», porque, al fin y al cabo, malinterpretándolo de forma lo bastante burda, representa el más cómodo trasfondo sobre el cual incluso el atolondramiento se puede
realzar | como si fuera una cosmovisión. 7

El nihilismo se ha despojado de todo peligro ahí donde se hace pasar por burdo «materialismo» (cf. p. 12). La forma del nihilismo que todavía falta mucho para advertir, por no decir ya para superar, es, como Nietzsche advirtió claramente, todo *idealismo*. Su variedad más funesta viene a ser el «realismo heroico»[1], caso de que nos atengamos a las maquinaciones y a los procesos y no a los «títulos» ni a los «lemas».

10

Muchas cosas se las mejora y se las pone en orden «desde abajo». El «nivel de vida» mejora, el «pueblo» se desplaza de «abajo» a «arri-

1. [Cf. E. Jünger, *El trabajador: dominio y figura*, trad. de A. Sánchez Pascual, Tusquets, Barcelona, 1990, § 9].

ba». Pero nada sucede de arriba abajo. Porque *en* el arriba ya no puede suceder nada, y porque este «arriba y abajo» no es más que una provisionalidad que siempre se queda igual. Pero quizá todo esto llegue a ser una preparación completa para una historia que no conocemos, de modo que en todas partes donde germinan y empiezan a operar el despabilamiento y el forzamiento a tomar resoluciones se exija el *sí* de la generación actual.

8 En todo esto hay que soportar una cosa terrible: que el hombre que por el momento aún está viniendo cada vez se implica *aún* más afanosamente y *aún* más sorprendido en las incesantes «sensaciones» de sus maquinaciones; que su «vivencia» tiene que volverse cada vez más excitante y que todo esto pasa a ser la posesión más propia de un rendimiento propio; que de esta manera se pone en «la vida» una satisfacción y que de este modo la falta de menesterosidades se vuelve cada vez mayor y al mismo tiempo cada vez más irreconocible, si es que el forzamiento a la inconmensurabilidad de la diferencia de ser puede llamarse en general una menesterosidad.

Toda «vida» se envuelve en los propios límites velados y se vive a sí misma en cada caso de forma nueva y por vez primera y de modo único. ¿Pero es la «vida» la diferencia de ser? Máxime si tenemos en cuenta que la diferencia de ser no es el más allá ni lo que viene después de la vida, sino su abismo simultáneo. Pero los abismos son el más solitario de los imperios. Son portados por lo más desconcertante, que es aquello de lo que «la vida» parece no necesitar. Por eso jamás liberaremos *inmediatamente* «lo ente» de las maquinaciones ni lo protegeremos *inmediatamente* de las impertinencias de la vivencia. Solo dando el gran rodeo por el abismo de
9 la diferencia de ser, | lo ente —que ya no es más que «objeto» o «ente en sí»— vuelve a ser siendo, vibrando en la diferencia de ser, movido por sus vibraciones y siendo sacado al resquebrajamiento. (*Vivir sin pasar necesidades y el gran rodeo*).

11

Poder olvidar lo ente —y lo que se considera tal— pero meditar sobre la diferencia de ser, en lugar de quedar prendido en lo opuesto: manejar lo ente —y lo que se considera como tal— y olvidar la diferencia de ser.

12

Técnica. Con la pretensión de exponer su «filosofía», se la pone en una alternativa demasiado cutre: o bien el hombre sucumbe a la técnica o bien la domina. Como si la propia técnica fuera algo así como una «máquina» o incluso una herramienta, y no más bien la

consecuencia esencial de una postura fundamental hacia lo ente, una postura que se propaga en el abandono del ser por parte de lo ente, estableciendo y afianzando de propio tal abandono. Como si aquí pudiera hablarse del sucumbir y gobernar «del hombre», siendo que a este mismo hombre lo domina por completo ese mismo fundamento y esa misma deformación del fundamento de los que surge la técnica.

Con esta «solución» del «problema» de la técnica que cada vez se vuelve más usual | se corresponde luego aquella costumbre «pe- 10
riodística» de declarar la técnica al mismo tiempo, por supuesto, un girar en torno a Dios, con tal de no aclamar la opinión de que la técnica proviene del provecho. En verdad que ni proviene del provecho ni es un girar en torno a «Dios», o bien, si es lo uno, entonces también es lo otro, y ambas cosas siempre solo en un primer plano.

La técnica tiene su raíz en un derrumbamiento del campar de la verdad a causa del cual la verdad se rebaja al hecho de que las nociones sean correctas y lo ente se rebaja a lo objetual, aunque este rebajamiento se lo haya experimentado como un ascenso y más tarde se lo haya desarrollado hasta convertirlo en progreso. Pero aquel derrumbamiento es la primera conmoción del campar de la propia diferencia de ser en el comienzo de su historia. ¡Hasta qué profundidades tenemos que descender entonces para comprender la «técnica», y por tanto también, al mismo tiempo, al hombre que está incardinado en ella, y para crear los presupuestos de una transición que sea algo distinto de un «dominio», sobre todo teniendo en cuenta que tal dominio siempre desemboca únicamente en una esclavitud ofuscada consigo misma! ¿Pero acaso alguien que no sea más que un hombre de hoy podría llegar jamás a creer que esto que la técnica tiene de gigantesco —no ya sus «productos»— podría ser *obviado* alguna vez, o que siquiera estaría permitido *obviarlo*? De esta fe forma parte, como fundamento suyo, un *saber* que es capaz de ponderar los pesos de lo ente y de la diferencia de ser.

13 11

El más profundo malentendido que padece la filosofía: la opinión de que podríamos y deberíamos asentarnos inmediata y permanentemente ahí donde ella abre el abismo. Porque esto enseguida sale mal, consideramos que la filosofía —los abismos de la diferencia de ser— ha sido refutada. Y sin embargo, estos abismos son el fundamento de todo lo que queda tanto en un primer plano como en el trasfondo. Entre el primer plano y los trasfondos, nosotros nos movemos de un lado a otro para salvarnos y asegurarnos y pacificarnos. ¿Pero para qué nos sirve entonces la filosofía? De manera in-

mediata para nada. Ya la satisfacemos bastante si nos deshacemos de aquel malentendido y empezamos por tanto a intuir en lo ente lo abisal de la diferencia de ser, si estamos dispuestos a la filosofía cuando nos toque la misión de crear, en cualquier ámbito que sea.

14

Lo que decide en la *historia* no es lo que sucede primero, sino lo último que se alcanza y que incluye e irradia sobre todo lo anterior traspasándolo. Esto último desvela por vez primera el comienzo, y haciendo eso se desvela también a sí mismo como una intrusión en él. Pues el auténtico comienzo pone el límite del final que le corres-
12 ponde, | impidiendo su mero fallecimiento.

15

Sobre p. 7: ¿Se ha desprendido el nihilismo de toda peligrosidad cuando se presenta bajo la burda figura del materialismo? Ciertamente... en la medida en que uno no sucumbe inmediatamente a *él*, sino que se sabe superior. Solo que, ¿no se encierra aquí el peligro aún mayor de tomar ahora esta superioridad demasiado a la ligera, de que la «altura» de lo superior tome siempre su medida del aplanamiento de lo superado? ¿De que todo se quede atascado en esta «contienda», y de que lo otro solo venga de la oposición y solo surja en aquella medida hasta la que alcanza el contrincante y durante el tiempo en que lo hace, hasta que, en todo esto, el sentido para captar algo más original y previo a la oposición haya desfallecido por completo y se haya esfumado disipándose en lo desconocido? Cuanto más avancemos afuera pensando, tanto más nítidamente tenemos que ver *este* peligro: el peligro de que se sepulte una marcha hacia el otro comienzo, el cual jamás puede gestarse desde ninguna forma de enemistad, aunque parezca que sea en ella donde tiene que prepararse.

13 16

El duelo y la aflicción abisales que recorren la obra de *Hölderlin* ¿no son más que la resonancia de un engendramiento que aún nos queda vedado, o son, de forma aún más esencial, el sonido previo de un temple de ánimo fundamental que no podemos clasificar en los «registros» habituales: aquel temple que alza hasta la vacilante verdad la diferencia de ser, en cuanto que ella es el recóndito contorno donde se perfila la decisión acerca de los dioses? ¿O aquella resonancia no es más que este sonido previo: la armonía que todavía no dominamos porque seguimos pensando desde lo superado? Por

mucho que el propio Hölderlin parezca seguir moviéndose dentro de la «metafísica» del idealismo alemán, así de esencialmente es su poesía la primera superación de toda «metafísica». Pero esto solo llegaremos a comprenderlo cuando hayamos superado a fuerza de meditación la esencia de la metafísica.

17

La diferencia de ser: el rehusamiento en cuanto que el estremecimiento del campar del último dios en su divinidad. El estremecimiento es el mantener abierto, es más, incluso lo abierto mismo del margen de tiempo y espacio que el «ser ahí» tiene para su «ahí».

18 14

La diferencia de ser: el rastro que va dejando el campar en su divinidad de los dioses huidos y que va ampliando un ámbito de irradiación de luminosidad. Este ámbito de irradiación de luminosidad es lo que franquea el rehusamiento en cuanto que asignación del «ser ahí», que es lo que funda el ámbito de irradiación de luminosidad, lo que trasforma al hombre y lo que hace que lo ente llegue a ser siendo. Que aquel ir dejando su rastro el campar de los dioses en su divinidad, que por sí mismo es dicha asignación, sea concebido como un hacer apropiado. Nombrar la diferencia de ser significa «pensar» el *acontecimiento de hacer apropiado*.

19

El pensar en el otro comienzo no es para la opinión pública. Esta se toma la «filosofía», suponiendo que aún preste atención a este quehacer inútil, con la expectativa de que de ella salga alguna respuesta como aseguramiento y confirmación de un deseo de «satisfacción». Nada resulta más ajeno ni más sospechoso al pensamiento habitual que el paso a lo *desprotegido*, porque, según el cálculo habitual, ahí solo se puede contar con pérdidas. Lo desprotegido del ámbito donde se irradia la luminosidad del rehusamiento es la *tormenta* que azota en la propia diferencia de ser: al acontecimiento mismo de hacer apropiado le gusta la tormenta. Violencia y sometimiento, quebrantamiento y hundimiento: | estos son los signos de la diferen- 15
cia de ser. Pero esta tormenta del acontecimiento es la intimidad del campar de la divinidad en el estremecimiento de la diferencia de ser.

Si el pensar futuro *no* se equipa para cargar hasta el final con la *extrañeza* de su misión (la fundamentación del «ser ahí»), entonces carece de todo para poner en palabras flexionadas (ensambladas y amoldadas) siquiera las preguntas más provisionales acer-

ca de la verdad de la diferencia de ser, para aguardar a unos pocos que puedan escuchar y para dejar de lado todos los senderos desconocidos.

¿Pero qué se ha dicho con esto acerca del posible comunicado de este pensamiento?

20

El «ser ahí» histórico solo puede filtrarse a través de nuestra voluntad política y sublimarla si, *pensando y poetizando*, encuentra *por sí mismo* su otro comienzo. Todo limitarse a seguir el ritmo de la voluntad política es insuficiente y jamás obedece a la singularidad de nuestra misión. ¿Pero de qué enmarañada confusión de tradiciones muertas del pensar y representar tenemos que liberarnos primero?
16 ¿Y de qué otro modo podemos lograr | desembarazarnos así si no es mediante un enlazamiento preliminar con lo enteramente distinto del comienzo?

21

La incardinación de los creadores en lo que se les ha encomendado es tanto más íntima cuanto de forma más propia el origen del correspondiente ámbito creador encuentre en cada caso el camino hasta *su* comienzo y despliegue su gobierno. Lo señorial del crear es la única garantía acrisolada de su servicialidad, caso de que entonces aún sea necesario pensar y exigir una garantía.

Pero, de ordinario, el «servicio» se lo piensa solo como sometimiento y obediencia. El servicio más puro es el gobierno.

¿Pero qué debería imperar más señorialmente que la *diferencia de ser*, lo único donde lo ente llega a ser siendo? ¿Cómo fundamenta el hombre este gobierno? El fundador tiene que llegar a ser un transformado.

22

«*Ciencia*». Ella ya no se liberará de la circunstancia de que su práctica es una servidumbre. Y este rasgo es la consecuencia de su carácter
17 moderno | (adquisición de la calculabilidad y explicabilidad de todo). La servidumbre se intensificará cuanto mayores sean a su vez ahora los «éxitos» y el «prestigio»: ¿qué otra cosa busca un siervo? Y la grandeza de los «éxitos» y del «prestigio» está asegurada, porque el siervo se ha incorporado a un servicio muy prometedor: las ciencias de la naturaleza trabajan por el provecho técnico, y las ciencias del espíritu rastrean en busca de lo «alemán». Siempre se sirve al «pueblo», naturalmente manteniendo las tareas puramente

«teóricas» y con un indignado rechazo de toda escuela de formación profesional, asegurando que, además, enseguida se retornará a los «problemas» puramente teóricos.

Y de hecho, en cuanto a «resultados» saldrán a la luz cosas imprevisibles, y el saber se volverá cada vez más inesencial, porque en un mundillo recién «montado» —que en el fondo es el de 1890— uno vuelve a sentirse a gusto, máxime cuando ahora encima se descubren cosas de las que los señores «liberales» de la anterior generación nada presagiaban. ¿Qué pinta en semejante ambiente el preguntar meditativo? Jamás la filosofía surgió de la | «ciencia». 18
¿Pero entonces de dónde? De ella misma. ¿Y qué es lo que este origen nos hace pensar?

23

¿Quién se planta en calidad de creador en aquel tiempo sobrio de las largas transiciones entre los escasísimos instantes en los que resplandece toda la extrañeza de la diferencia de ser?

24

«*Temporalidad*»: aún se siguen figurando que ella consiste en aflorar al cambio y en la esclavitud en la sucesión.

Y sin embargo, la «temporalidad» consiste en *dominar con maestría* este «tiempo», sin evadirse a la detención de lo vacío y lo que siempre es igual. Y ella consiste en dominar con maestría en cuanto que es la estancia encarecida en la apertura de la verdad de la diferencia de ser.

Tiempo —que se pliega a la juntura—: estremecimiento de la diferencia de ser que campa como irradiación de la luminosidad del ocultarse. (Cf. p. 13).

25

¿A qué se debe que ya no pueda existir nada *escaso* y que falten los fuertes para lo escaso? Se debe a que previamente se lo ha reducido todo a la medianía; a que todo se ha vuelto accesible; a que todo es producible y en un santiamén resulta conocido para cualquiera.

Pero esto que hemos enumerado no es más que la consecuencia 19
de la impotencia a la hora de estar dispuesto para lo escaso, que es aquello que se rehúsa a menudo y durante mucho tiempo pero que, en su rehusamiento, hace señas indicándose a sí mismo. La impotencia a la hora de medir las dimensiones del alcance de la seña, a la hora de ir desprotegido cuando se miden estas dimensiones y a la hora de seguir la seña. Todavía en todo se da lo escasísimo: la di-

ferencia de ser, aún más desconcertante que la nada, porque solo aquella misma es la que arroja a esta en torno de sí como su sombra más exclusiva.

26

Contar con la posibilidad de que la historiografía destruya la historia significa que ella asfixia lo único que deja valer como digno de ser representado: todo derecho y toda pretensión de incardinarse en lo oculto y único de la historia; que *la historia se hunde* y que comienza eso tan chino que tienen las maquinaciones y la vivencia: el ahuecamiento de todo ente y el potenciamiento hasta lo inconcebible de la destreza para olvidar este proceso del hundimiento de la historia. ¿Puede haber historia ahí donde, apenas ha sucedido algo, se lo proclama historiográficamente como el máximo «aconte-
20 cimiento» de toda la historia anterior? | Conforme a su esencia, la época de la historia que se hunde es supuestamente muy larga, tan larga que se hastía por completo de todo recuerdo y vuelve a retornar a la «cronología», al registro de la serie inaudita de inauditas «vivencias».

No es Occidente lo que se hundirá, sino que lo que está amenazado de hundimiento es su historia, mientras que lo que amenaza al hundimiento mismo es una persistencia en medio de las maquinaciones y la falta de historia, una persistencia que tanto menos podrá hastiarse de sí misma cuanto más se empequeñezca el hombre y cuanto menos necesitado de recuerdos y más incapaz de meditar se vuelva.

27

¿Cuánto tiempo aún se seguirá encuadrando a *Hölderlin* en el «clasicismo»? Mientras se siga pensando que el clasicismo es lo máximo y que eso se demuestra sobre todo pudiendo constatar una relación con el mundo griego. Hoy, cuando pese a todo hay que rechazar el «humanismo», este necio cálculo cultural tiene remordimientos de conciencia, a causa de los cuales se inventa un clasicismo realista. Si solo se tratara de este jugueteo de contraponer «tipos culturales», entonces no haría falta ni siquiera mencionarlo. Pero esta «morfología cultural» de la «historia del espíritu» (que imita burdamente a
21 Dilthey, solo que con un brusco cambio de signo) | no es más que la consecuencia de un modo de pensar del desacreditado siglo XIX, al que se pretende haber rebasado. Puesto que *junto con* la petulancia de semejante manera de calcular y predecir historiográficamente se incrementa al mismo tiempo la ignorancia histórica, aquella práctica tiene su campo libre, sobre todo si, encima, aún se protege a tiempo «políticamente». (Cf. p. 22).

28

Que hoy haya que sacrificar mucho de lo que tenemos de tradición esencial acaso resulte inevitable y no tiene por qué ser forzosamente una fatalidad. Inquietante es, por el contrario, esto otro: que, a causa de la endeblez a la hora de meditar y de la reticencia a toda meditación, la posibilidad de meditar de nuevo sobre la magnitud de esta pérdida cada vez se reduzca más y al final acabe por desaparecer. (El hundimiento de la historia a causa de la historiografía, y ahora, concretamente, a causa de una historiografía que pretende ser por primera vez «correcta»).

La desaparición de esta posibilidad es el surgimiento de la desmesura de una historiografía anquilosada y burda. Y a su vez, esta consolidación no es más que la consecuencia del oculto abandono del ser por parte de lo ente.

29 22

La «*morfología cultural*» es un objeto heredado del siglo XIX. Mientras que este siglo XIX aún se figuraba que podía establecer e incluso derivar un sistema en sí (de tipos culturales), hoy uno se piensa que es más inteligente y se clasifica en cada caso bajo un determinado tipo cultural, y desde ahí uno decide sobre y en contra de los otros. Eso resalta como algo «más realista». Pero en el fondo sigue habiendo el mismo defecto: el esquivamiento de toda meditación esencial. También se tiene una disculpa para ello, que se hace pasar por superioridad: se renuncia a deliberaciones «metódicas», juzgando en ello lo «metódico» con arreglo a *la* noción de «método» que había aflorado en la «metodología» de la «teoría de la ciencia» del neokantianismo y del positivismo. Ya nada se sabe de que el «método», en cuanto que camino de fundamentación de la verdad, es la parte más esencial de toda meditación sobre el asunto, es decir, sobre el asunto de la filosofía, que es la diferencia de ser.

30

Una «época» se volverá tanto más grande —sobre todo a sus propios ojos— cuanto más se empequeñezcan los contemporáneos y cuanto más inaparente y rápidamente se produzca este empequeñecimiento. Este proceso tiene como consecuencia necesaria que toda meditación se la «vivencia» como objeción, como mero reparo, incluso
como | animadversión. Ahí donde esta valoración se la ha elevado a 23
principio, toda mediocridad e incapacidad a la hora de pensar ha obtenido su protección segura y su justificación que nunca falla. La meditación es ahora signo de debilidad y mera adicción a dudar. Al

mismo tiempo, se asume lo que se había logrado en la meditación anterior como si fuera algo obvio, si es que no ya como si fuera algo que uno mismo se ha inventado. Y lo auténticamente grande de la época pierde inicialmente todo margen de espacio para desplegar su fuerza ejemplar. Pero, a su vez, lo esencial no es constatar esto, sino darse cuenta de cómo aquí se va configurando un ambiente propio para la «vivencia» de las maquinaciones, la cual se estimula a sí misma; un ambiente en el que, en un primer momento, toda otra «vida» se asfixia sin que nos demos cuenta; lo esencial es darse cuenta de cómo todo esto *no* es causado por un fallo casual del hombre de hoy, sino que, más bien, aquí son siglos los que están llegando a su final, por lo que una valoración meramente negativa de estos procesos induciría a los mayores errores.

Frente a esta opinión, este estado hay que advertirlo y concebirlo en su esencia como aquella irrepudiable posición de partida para todo paso de la transición.

24 31

Lo que la «filosofía» todavía es ahora:

1) Un acumulamiento de *erudición* historiográfica y sistemática. (Y, al cabo, eliminando todos los errores de una tradición de pensamiento de dos milenios, ¿cómo no habría de poderse componer la «obra» «correcta» de una pedantería muy ferviente?).

2) «*Escolástica*», una elaboración apologética de «patrimonio especulativo» de la más arbitraria procedencia que, por supuesto, aborda lo más reciente —*al servicio de las Iglesias cristianas*—; la mezcolanza de un «nivel» relativamente bueno como principio de adición.

3) «*Escolástica*», pero todavía en busca de su Aristóteles, *al servicio de la cosmovisión política* (cuyo principio es el ocultamiento y la negación de todas las «fuentes» de las que viene esta filosofía). «Comunidad» como principio de la rapiña. Elegirse como «público» a quienes aún no están corrompidos a causa de la educación, es decir, los ignorantes y los desprevenidos. La organización del encomio recíproco.

4) Filosofía como *despotricamiento contra la filosofía* y su reamasamiento en los dislates de una cosmovisión que se queda rezaga-
25 da. | (Principio: supuesta lucha contra el cristianismo, sin que uno mismo haya sido cristiano jamás ni haya tenido que pasar por una confrontación).

5) Destreza periodística a la hora de elaborar todos estos tipos de «filosofía», con una dosificación diversa según las circunstancias (los remanentes de los literatos del *Frankfurter Zeitung* y de otros periódicos).

Tomando estos fenómenos cada uno por sí mismo, no son más que aspectos puramente irrelevantes. Pero tomándolas en su *pertenencia mutua*, que no es casual y que llega a ser incluso un acuerdo expreso, todas estas formas degeneradas de «filosofía» representan, pese a todo, lo esencial de la situación «intelectual» y de la «política cultural». Todas juntas tienen el interés común (un interés que en cada caso se disimula de forma distinta pero siempre igual de mal) de relegar el auténtico preguntar, que apremia a primeras decisiones y meditaciones, y de cerrar los ojos ante toda esa dignidad que la diferencia de ser tiene de ser cuestionada y ante toda desprotección de lo ente. Y por eso, esta «camaradería» de «algo que no es filosofía» «cierra filas» y se apresta a «intervenir» al servicio de la consolidación del abandono del ser por parte de lo ente y al servicio de su forma previa: el nihilismo.

Pero | todo esto estaría no solo sobrevalorado, sino sobre todo 26
erróneamente valorado, si a causa de ello uno se quisiera dejar inducir a un combatimiento expreso e inmediato de ello, máxime si se tiene en cuenta que esta «filosofía» se queda en un medio necesario de la mediocridad. Todo lo mediocre, que en sí no tiene ningún peso y que jamás puede echar raíces, necesita de cuando en cuando imponer una confirmación de que es indispensable, para de esta manera hacerse cada vez más mediocre y más utilizable.

Lo que la «filosofía» todavía es ahora en estas formas mencionadas no hace más que testimoniar que, ya desde hace siglos, ha sido arrojada de la gran órbita de su primera historia, y que ya no puede arriesgarse al peligro de exponerse a una confrontación esencial si quisiera torcer para meterse de nuevo en esta órbita, una confrontación que le haría ver que está infundada (que la pregunta conductora por lo ente, suponiendo que en general se la siga formulando, no tiene ningún fundamento a no ser que surja de la pregunta fundamental por la verdad de la diferencia de ser).

Ciertamente, lo que con esta pregunta se alza exige una trasformación del hombre, y exige lo único y lo supremo de toda filosofía: que en la fundamentación de la verdad de la diferencia de ser dicha filosofía se dé a sí misma su origen a partir de tal diferencia de ser, renunciando con ello a toda muleta y a todo apoyo en algo externo y a toda confirmación. Lo más difícil de comprender es esto: | el discurrir la diferencia de ser se arriesga al origen a partir 27
de la nada (que es la sombra de la diferencia de ser) y a lo ente en su conjunto en cuanto que ente. Hay que arriesgarse a la diferencia de ser, hay que arriesgarse a ver si el hombre, fundamentando la verdad de la diferencia de ser, [se] transforma a sí mismo en este fundamento y en su conservación, es decir, en su despliegue. La

filosofía depende por entero de la preparación y del emprendimiento de esta tarea.

Volverse a la filosofía con esta tarea significa dar la espalda a todo intento de alcanzar un acuerdo inmediato *con* lo que todavía es válido y se practica, o incluso siquiera a partir de y en oposición a ello. Pero además, considerándolo desde lo usual y mirándolo con los ojos de los abogados de lo usual, este dar la espalda asume la apariencia de testarudez y de que uno se aparta porque se siente fastidiado.

Este dar la espalda no puede mostrar lo que tiene de esencial y lo que para él representa lo primero y le sustenta: una vuelta —que ha sido hecha originalmente apropiada— a la verdad de la diferencia de ser, donde el «ser ahí» tiene su estancia encarecida.

32

Para toda creación futura, el destino *irrepetible* de la obra de *Hölderlin* sigue siendo una predestinación única a su incardinación en la historia. Pues esta obra no solo se topó con el habitual desconocimiento o con una mera incapacidad de manejarla a causa de su dificultad y de su gravedad, sino que, más bien, de esta obra en cuanto que tal forma parte esto único: anticipándose mucho en el futuro,
28 deparar el ámbito de una decisión y, justamente por eso, | quedar rezagada a los ojos de toda actualidad calculadora y, como si ella fuera algo pretérito, caer víctima de las diversas interpretaciones que se van alternando pero que están todas ellas a la altura de los tiempos.

33

Mal encaminados a causa de la desmesura de una *historiografía* ejercida por una mera adicción a los conocimientos, ya solo vemos la historia como una secuencia y un paso de largo de historias (de sucesos). Ya no estamos en condiciones de intuir en los aconteceres lo que desde ellos surge anticipándose ni tampoco ese prolongado y oculto rezagamiento —que de ahí resulta— de lo más esencial, ni tampoco de tomar de este espacio (del espacio del quedar rezagado para saltar anticipándose) la medida para la grandeza histórica. (Cf. p. 102).

34

¿Qué fuerza tiene que tener una *obra* para que siempre permanezca por sí misma (y no a causa de una incapacidad de sus respectivos contemporáneos) *desfasada de su época*? Este «desfasamiento» es

el presupuesto de toda auténtica «repercusión», que siempre es invisible y mediata. La fuerza de una época no se juzga midiéndola en función de hasta qué punto refuta en primer lugar a su creador, es decir, de hasta qué punto funda algo enteramente distinto de aquello donde su propio creador estaba y tenía que estar. Por eso, toda «biografía» y «psicología» y «biología» y «sociología» siguen resultando nulas para la obra y su «repercusión». Esta repercusión
no consiste de ningún modo en que | se la entienda, si es que esto 29
ha de significar que se la deba poder explicar a partir del contorno que marca la capacidad de comprensión de una época.

A menudo se considera «instrumento» de una obra el hecho de que uno se reconozca en ella y encuentre cumplidos sus ideales, enmendándose entonces con arreglo a ellos. La obra como *espejo*. El espejo llega a ser lo que es gracias a aquel que toma la obra como espejo. De esta manera, se degrada la obra rebajándola a aquello que da la norma de la vivencialidad.

¿Qué significa madurar para la verdad de una obra? Las obras que nos muestra la «historiografía del arte» ¿qué *son* y cómo *son*? ¿Son «solo» ya en el recuerdo? ¿O es el recuerdo el único espacio para crecer alzándose hasta la grandeza? ¿Debemos ajustarlo y orientarlo todo a la «grandeza»? ¿Estamos preguntando todo esto porque por todas partes se nos rehúsan las «obras», y esto a su vez porque la capacidad de imitación ha llegado a ser demasiado grande e ilimitada? ¿Y porque aún más grande ha llegado a ser la complacencia con estos logros, que se vuelven tanto más descollantes cuanto más pequeña vemos nosotros la historia?

35

Tras todo lo que está sucediendo ahora, si es más que un nuevo orden político, tiene que prepararse aquello que no conocemos y des-
de donde tiene que poder definirse toda resolución creativa: | la 30
trasformación de la esencia de la verdad.

36

«Dad al césar lo que es del césar y a Dios lo que es de Dios» [Mc 12, 17]. Este «lema» se convierte ahora en un lema «político», pero después de todo es el lema cristiano. En lugar del «césar» ha aparecido ahora la cosmovisión de la política del pueblo, y el dios debe seguir siendo aún siempre el cristiano, es decir, el eclesiástico, es decir, el romano. Al fin y al cabo, este reparto de las pretensiones y de los «poderes» entre lo «terreno» y lo «celestial» es ya en sí mismo —conforme a su ensambladura— cristiano. Quien lo aprueba y quien pone su conducta bajo tal cobertura, suponiendo

que detrás de eso haya aún una resolución y no una mendacidad
ilustrada, tiene que estar pese a todo en suelo del «cristianismo posi-
tivo». Diciéndolo con otras palabras: con ello se ha cortado de tajo
definitivamente la posibilidad de una creación original de un «mun-
do» y una verdad totalmente distintos. Pero quizá estas perspectivas
no aporten nada chocante, puesto que, al fin y al cabo, la cosmo-
visión de la política del pueblo se concibe por su parte como «eter-
na» y como terminada. Estando del lado del «césar» y de «dios», y
estando en la diferencia misma, se tiene por todas partes «la ver-
dad». Todo está resuelto y respondido. Despunta la época de la
31 completa incuestionabilidad. Todo | preguntar, todos los «proble-
mas» se desplazan por completo al campo de la imposición, del
establecimiento, de la difusión, de la consolidación de una «cos-
movisión» y una «fe»; de forma correspondiente, los ámbitos de
«creación» en el sentido del «arte» y la poesía tienen una mera
función de expresión, de confirmación, de atestiguamiento, y por
eso ya están asegurados por sí mismos. También aquí el único pro-
blema que surge es este: ¿cómo se puede organizar todo esto «uni-
tariamente» para que preste su servicio al «pueblo», y cómo se lo
puede llevar al «pueblo»?

El rasgo fundamental es la completa incuestionabilidad. En concreto, ese es el rasgo fundamental del «mundo» en el que debe gobernar la mediocridad. Pero la mediocridad nunca llega a obtener el gobierno por sí misma, sino que necesita de los grandes logros que se corresponden con ella y cuyo privilegio distintivo consiste en que dejan a toda costa intactas las decisiones más esenciales (acerca del ser y de la verdad y de la existencia). Más bien lo contrario: se mantienen en el ámbito habitual de la tradición.

La época de la completa incuestionabilidad tiene que impeler por sí misma a la «eternidad», ¿pues qué otra cosa le queda si no la *constancia* de sí misma, que encima aún garantiza a todos *eso* que, en cierto modo, todavía permite en todo momento y en toda situación una «futuridad»?

Pero resulta que esta época, contra su propia voluntad, solo
32 puede ser la preparación para una revolución completa | para desem-
bocar en un nuevo comienzo. ¿En qué medida? Porque la fe cristia-
na, a pesar de la seriedad de algunos individuos sueltos, y a causa de
la táctica centenaria de amoldamiento y defensa, ha sufrido merma
de toda fuerza creadora, o de la fuerza de repercusión de tales fuer-
zas, y porque, por otro lado, la depuración y la concentración po-
líticas crean un terreno desde el cual, frente a lo incuestionado y
yendo más allá de ello, es algo distinto lo que puede convertirse
en una necesidad. Lo que haya de venir no lo sabe nadie. Pero una

cosa es segura: la postura de buscar equilibrios y compensaciones en lo recibido por tradición, esa forma de calcular el reparto de la «verdad» entre lo terreno y lo celestial (considerándolos cristianamente), tiene que quebrantarse si es que la *verdad* ha de hacerse de nuevo *verdad*.

37

Pero en toda creación rige esta regla: poco, y esto bueno, y lo bueno difícilmente accesible, en lugar de mucho, malo y barato. ¿Pero y si ahora se hallara una nueva regla, y por lo que parece una regla definitiva porque lo equilibra todo: mucho, y esto bueno, y todo barato?

Eso es, en efecto, una posible exigencia. Si gana una vigencia exclusiva, entonces lo *escaso* ha quedado abortado. Lo escaso, entendiéndolo en un sentido no exclusivamente temporal, | es lo que 33
queda ausente en prolongados interludios de tiempo. Antes que eso, lo escaso es lo inusual y lo arduo y lo accesible solo a unos pocos. ¿Pero de dónde surge lo bueno mediocre si no de un *no poder conseguir* lo escaso? Esto bueno se queda siempre en lo meramente «no malo», y de este modo, necesariamente se queda en el suplemento de algo único difundido por lo barato y lo frecuente.

La exigencia de «mucho, bueno, barato» como principio de «configuración de vida» y de «postura vital» se privaría a sí misma de su posibilidad propia si al mismo tiempo pretendiera negar lo escaso y único. ¿Pero no tiene que hacer esto para quedar ella misma como normativa? En efecto. Y al fin y al cabo, esta intolerancia propia de la buena y de la mejor mediocridad es también necesaria para que lo escaso y lo arduo pueda seguir siendo en sí mismo al mismo tiempo difícil en su accesibilidad. Estas «leyes» de la creación y de su repercusión tienen su fundamento en la esencia de la propia *historia*, la cual se fundamenta en el crear:

La *historia*: los despuntes mutuamente extraños de lo que siempre queda ausente (cf. p. 19). La propia extrañeza es lo que brinda el contexto y la cohesión de la historia. Pero eso que siempre queda ausente no es algo que siempre sea lo mismo a fuerza de resultar vacío, sino aquello que de insondable tiene el más rico fundamento de la diferencia de ser, en medio de la cual lo ente es alcanzado | por la 34
irradiación de la divinidad del dios y es abandonado por ella. Esta esencia de la historia solo llegamos a conocerla si olvidamos la historiografía, si nos desembarazamos por completo de ella como manera de pensar y de calcular.

38

Hay dos vías para alcanzar la historia (no solo la de lo pasado) en cuanto que lo aún no sondeado ni indagado y lo que aún nos desconcierta por completo, en cuanto que el abismo de la más rara y escasa y única irradiación en su divinidad del dios de dioses que aún no se ha decidido: el completo derribo de lo ente y la transformación de la diferencia de ser. Pero en ambos casos decide aún conjuntamente la fuerza del hombre para «ser ahí», el modo como esa fuerza se deja templar y definir con el derribo y la trasformación, el golpe de fortuna de que en general ella aún entre en juego.

La vía del derribo es corta e irrumpe súbitamente, con todo el peligro de una pronta desolación en el encumbramiento de lo meramente «nuevo» e «inaudito».

La vía de la meditación es larga, oculta, y en apariencia siempre ineficaz.

¿O son ambas vías necesarias, pero de modo que jamás deben
35 encontrarse ni una vez? ¿Y qué | significa entonces esto: que ambos caminos dependen cada uno del otro? Que hoy, quedando ya totalmente al margen de la verdad y de la diferencia de ser, únicamente obedecemos a lo que se nos ha transmitido por tradición y a lo que se puede calcular, mientras que lo que se requiere son los acontecimientos que derriban *y* los acontecimientos que trasforman, para poner otra vez al hombre *ante* el silencioso poder esencial de las cosas y *en* la capacidad de sufrimiento que tiene el crear, y para fundar esto abierto como el «ahí» del ámbito donde se irradia la luminosidad del rehusamiento, para de este modo alcanzar el abismo.

39

La auténtica superioridad es la irradiación, y concretamente la irradiación invisible del *rango*. El rango, que conforme a su esencia no hay que tomarlo como una gradación, forma parte del *propio «ser ahí»*. Pues este «ser ahí» es lo único que es capaz de dejarles a las cosas la grandeza de su virulento poder esencial y de aterrorizar a causa de la fulguración de ese poder. Por eso, la auténtica superioridad viene de la fuerza para engrandecer las cosas. Engrandecimiento significa aquí otorgar y ceder la grandeza (cf. p. 83). La superioridad inauténtica vive del empequeñecimiento de las cosas, un empequeñecimiento que tiene como presupuesto que la mediocridad se siga quedando igual. (Sobre la grandeza, cf. *Reflexiones* V, p. 106).

40 36

¿Dónde estamos? Cuando planteamos esta pregunta, estamos preguntando *directamente* por el «lugar» dentro de un espacio de la historia supuestamente conocido y abarcable con la mirada, un espacio que supuestamente viene dado por sí mismo. Lo erróneo de esta opinión solo a duras penas y despacio se le puede mostrar con claridad a una época a la que todavía siguen educando con la «historiografía» y con la «psicología» (en formas modificadas), máxime si tenemos en cuenta que en todo momento se tienen cómodamente disponibles cualesquiera delimitaciones de la «situación» «espiritual», «política» y «de la política cultural» de los tiempos, las cuales, mezclándolas como corresponde, aportan muchas cosas dignas de saber. Que ya con esta geografía «psicológica» y «agitadora de cultura» lo determinante siga siendo una opinión preconcebida sobre la «historia» y la «situación» quizá incluso bastante deficiente, haciendo cuestionable todo calcular, es lo mínimo de lo que aquí hay que recelar ya enseguida. Pero quizá lo que mejor se pueda poner a la vista sean las medias tintas y, por tanto, lo sumamente insuficiente y pernicioso y aparente de este preguntar: *detener* por un momento la pregunta por «¿dónde estamos?» en su precipitarse derecha hacia el «dónde» y su determinación. Este detenimiento | se logra reparando 37
simplemente en que aquí queda aún otra cosa por averiguar preguntando: ¿dónde estamos *nosotros*? ¿«Nosotros»? ¿Quiénes nosotros? Parece que esto sea claro y esté resuelto, y que solo requiera ya de la indicación de la ubicación del «nosotros». ¡Cuántas cosas no se implicarán en este incuestionado «nosotros»! Quizá ya esa respuesta al «*dónde*» de nuestra posición que andamos buscando. Y entonces, la pregunta que tanta apariencia de meditación y de profundidad de sentido parece arrojar en torno de sí, tomándola en serio no sería ninguna pregunta, sino solo la última señal de un hombre ahogado en la «historiografía», que se figura ser señor de la historia.

Por eso, si aquí hay que formular una pregunta, entonces una pregunta tal tiene que entrar en este cauce: ¿quiénes somos nosotros, que no podemos apañárnoslas sin la determinación de un «dónde»? Pero esta pregunta nos devuelve a otra más original: ¿por qué *nosotros* tenemos que preguntar por nosotros con una pregunta por el quién? ¿Qué es lo que queda abierto ya con el esbozo de la pregunta por el quién? Respuesta: la mismidad de quien es asumido en la pregunta. ¿Pero qué es la mismidad? ¿Y en qué medida de la mismidad forma parte un «dónde»? ¿El sí mismo no es «expresión» de la «personalidad», siendo esta lo «espiritual», y por tanto lo ajeno al espacio?

38 ¿Pero realmente el «dónde» se refiere al «espacio» habitual? ¿Y la mismidad no es, antes que expresión, más bien el fundamento de la «personalidad», y esto de forma tan esencial que, una vez que se haya concebido la mismidad, entonces también se habrá logrado la superación de la «persona» y la «personalidad», y por tanto del pensar, en esas distinciones entre cuerpo, alma y espíritu?

¿Quiénes somos nosotros, a quienes nos agobia la determinación del «dónde»? ¿Los fundadores del «ser ahí»? ¿*Somos* estos? ¿O estamos intentando dar el primer paso de la fundamentación transformando aquella pregunta: «¿dónde estamos?»? En este punto, ¿intuimos algo de la fuerza para intentar arriesgando y del poder de transformación de una pregunta que está realmente configurada?

«¿Quiénes somos nosotros, a quienes...?». Esta es una pregunta distinta de la pregunta inmediata: ¿quiénes somos? Solo que esta pregunta, en cualquier configuración que asuma, ¿se puede plantear de algún modo con la perspectiva de una respuesta? Diciéndolo con otras palabras: ¿alguna vez una época se conoce a sí misma? ¿O solo es reconocida por la posterioridad? ¿Pero qué significa aquí «reconocer»? Si la entendemos bien, la pregunta no está inquiriendo acerca de ningún hombre presente o pasado ni acerca de su tipo. Esta pregunta es tan única que primero tiene que preguntar por aquel a
39 quien hay que consultar, y únicamente | está *preguntando por él para averiguarlo*. Pero esto apunta a una inusual condición del hombre que es imposible de describir por aislado. ¿Dónde estamos? ¿Estamos de alguna manera? ¿Y si, como caracterización del ser del hombre, «estar» significa más que «estar presente»? ¿Y si «estar» significa el acto de la estancia encarecida en el «*ser* ahí» y la perseverancia en ella? En este sentido todavía no «estamos», sino que nos aferramos a la vitalidad y a la racionalidad del *animal rationale*.

¡Y quién querrá discutir que, en ello, «suceden» muchas cosas y que los éxitos son tan gigantescos que hacen que ya no tengamos ninguna necesidad de objetivos, y menos aún de la verdad de lo verdadero! (Cf. pp. 84 ss.).

41

El «veleidoso» viento de la adecuación a los tiempos sopla cada vez con menos fuerza en las velas de todo «trabajo» que se ocupa de la obra de *Nietzsche*. Esto está bien. Pero pese a todo no basta para hacer que esta obra quede liberada en sí misma para su verdad.

Quizá esta obra, después de haber sido liberada del ruido, tenga
40 primero que recorrer un tiempo de olvido, para luego | llegar a su

renovación. Que Wagner y Chamberlain[2] triunfen ahora sobre Nietzsche no puede sorprender, y hay que interpretarlo como el levantamiento de una protección de la obra contra la opinión pública.

42

Todo creador, en cuanto que creador, guarda necesariamente enemistad con todo tipo de «cosmovisión». Pero también por eso esta enemistad le resulta siempre algo inesencial, jamás ni siquiera un acicate, por no decir ya un objetivo.

43

La cosmovisión del pueblo tiene su propia necesidad en el contorno que traza la tarea de una concentración histórica. En función de su campo de visión, le resulta muy inmediato y muy fácil hacer reconocible y evidente su carácter «total», sobre todo en atención a todo crear. El pueblo es el *suelo* sobre el que se desarrolla todo crear. Si atendemos a la creación como proceso, el pueblo es incluso la *raíz* desde la que la creación crece y sobre la cual se mantiene. Por último, el pueblo es el *objetivo* y el *ámbito* de repercusión del crear.

Pero por muy definitiva que parezca ser la vigencia de todo esto, 41
igual de ciertamente se queda en un primer plano... mientras aquello en torno de lo cual gira esta cosmovisión, es decir, el pueblo, no sea desplazado a la *verdad* ni sea emplazado en la pregunta por la diferencia de ser, siendo sacado *afuera*, de este modo, hasta la contingencia de lo que le es asignado a su esencia. El carácter del «pueblo», que es lo que le hace apropiado para cargar con una «totalidad» (en el múltiple sentido que hemos mencionado previamente), cuando a sabiendas se lo pone de relieve como único, encierra en sí mismo el peligro de que el propio pueblo, en sus individuos particulares, ya no sea capaz de tolerar su dignidad propia de ser cuestionado, quedándose atrapado en su propia «totalidad» y cerrándose así frente al «conjunto» de la diferencia de ser, volviéndose con ello inseguro para las decisiones que quizá algún día se exigirán en este ámbito. (Cf. arriba pp. 2 s.).

44

¿Qué sucedería si la desconfianza hacia un cierto tipo de «intelectualismo» —una desconfianza que de cuando en cuando está justi-

2. [Houston Stewart Chamberlain (1855-1927), autor de *Die Grundlagen des neunzehnten Jahrhunderts* (1899), desde 1909 casado con Eva, la hija de Wagner, antisemita y uno de los primeros promotores de Hitler].

ficada—, sin que nos demos cuenta, se consolidara en un desinhibido incremento de la debilidad para el pensar y el saber esenciales? ¿Qué sucedería si desapareciera el presagio del silencioso poder de
42 la meditación inactiva? ¿Y qué sucedería encima | si se llega hasta ello con la incipiente *afirmación*, a un tiempo nueva y robustecida, de la «ciencia» como una forma indispensable de la técnica? ¿De modo que la ciencia difundiera antes que nada un concepto deformado del saber e impidiera sobre todo una renovación del pensar esencial?

¿Pero quién querrá decidir si esta paralización de la meditación esencial no es más bien necesaria, siendo incluso lo que le proporciona la única posibilidad de ponerse de nuevo manos a la obra? Y además de todo esto, ¿quién perturba el trabajo del pensamiento meditativo? Nadie. En sus intentos más débiles, ese trabajo solo se perturba a sí mismo con la avidez de un falso prestigio público.

¿Se puede transformar lo ente en su conjunto discurriendo sobre el campar de la verdad? ¿De qué es capaz el mero «pensar» en vista de los sucesos y los hechos que acontecen atropelladamente? ¿Por qué el «pensar» no ha de ser capaz de nada, si, como ya hizo en el pasado, piensa lo esencial y fundamenta de nuevo la verdad? ¿Qué serían un obrar y un practicar todo lo ricos que se quiera si les faltara el ámbito de sus objetivos y pretensiones y enjuiciamientos y
43 valoraciones? ¿Pero de dónde proviene este | ámbito? De una fundamentación del campar de la verdad que hoy ha quedado muy rezagada, olvidada desde hace mucho tiempo y que muchos ya no pueden recordar. Ni siquiera la nada, en cuanto que mera nada, sería capaz de arrastrar por sí misma hasta la desesperación si no hubiera la verdad.

El origen del discurrir acerca del campar de la verdad siempre es imperceptible. No se puede registrar. Le está denegado, y necesariamente denegado, pregonarse inmediatamente, y por eso todo pensar, cuanto más esencial sea lo que piensa, más queda bajo la apariencia de una completa ineficacia. El peligro no amenaza al pensar desde fuera, sino que el pensar está amenazado por sí mismo, amenazado de que le falle esa seguridad en sí mismo que le resulta necesaria a la hora de renunciar a lo inmediato.

El campar de la diferencia de ser y el discurrir acerca de su verdad son reacios a que muchos los conozcan en su esencialidad y a convertirse en algo que pueda ser dicho. Pero si falla la seguridad en sí mismo, eso siempre se debe a que el pensar no ha saltado lo bastante saliéndose y anticipándose, a que se ha arriesgado demasiado poco a lo que suscita extrañeza y a que se ha acomodado demasiado pronto a la comprensibilidad.

45 44

¿Necesitamos un nuevo dios? ¡No! Pero si «no» lo necesitamos, no es porque el dios antiguo aún nos valga ni porque pudiera haber todavía otro dios, sino porque no es en modo alguno el dios el que nosotros necesitamos y del que hemos hecho uso. Es el otro dios el que nos necesita haciendo uso de nosotros. Esto no es un mero darle la vuelta a la situación anterior, sino el indicio de algo completamente desconcertante, el indicio de una irradiación de la divinidad para cuyo ámbito de ensambladura los dioses que han sido, tanto los «antiguos» como el cristiano, no sirven de nada, máxime si encima los tomamos por sí mismos siguiendo una interpretación habitual.

Nosotros somos —y los venideros tendrán que ser— aquellos de quienes se ha hecho uso porque se necesitaban, aquellos que, fundamentando, *mantienen* abierta y activa y en su despliegue la diferencia de ser en la verdad de su campar: la diferencia de ser, que es sacada al descubierto como el acontecimiento que hace apropiado al «ser ahí», merced a lo cual este «ser ahí» es hecho adecuado y fundamenta por sí mismo su verdad (el «ahí»). El dios nos necesita y hace uso de *nosotros*, pero no solo a nosotros, los hombres de ahora, ni solo a los hombres presentes tal como se quedan y van, pero tampoco solo a los hombres en general, en algún tipo de recopilación y mejora, sino a «nosotros», a *estos* hombres que hacen que su esencia se decida únicamente en el seguimiento de la verdad de la diferencia de ser y *desde* esta diferencia; por tanto, a lo que nos estamos refiriendo aquí no es a un «tipo» de hombre meramente distinto y superior, sino a un fundamento del ser hombre (como «ser ahí») que surja de la referencia más extrema con la diferencia
misma de ser, | pero un fundamento que hasta ahora haya estado 45
necesariamente cerrado.

«El otro dios hace uso de nosotros porque nos necesita». Esta frase también se puede poner de esta otra forma: la diferencia de ser, desplazándose afuera para salir a su verdad como acontecimiento de hacer apropiado, y en su calidad de espacio intermedio entre la irradiación de la divinidad y lo «ente», fuerza al hombre a que se traslade al «ser ahí» y a su misión de custodia. ¿Será el hombre aún lo bastante «fuerte» como para llegar a ser aquel a quien se le fuerza? Es decir, ¿reaccionará aún a la abisalidad de la diferencia de ser, o se empecinará definitivamente en «lo suyo propio», es decir, en las «maquinaciones» y las «vivencias»?

Que se haga uso de nosotros es aquí algo superior al «emplear» (necesitar). El otro dios hace uso de nosotros: *necesita* la fundamentación del «ser ahí» y la dilapida en el brevísimo cauce de un poner a resguardo lo ente llevándolo a la sencillez de su ensambladura.

46

Resulta que ahora también la «soledad» de los creadores se ha convertido en una locución habitual. ¿Y qué queda entonces aún puro y bien protegido en el círculo de irradiación de la diferencia de ser? Pero el hecho de que hablar de la «soledad» se haya convertido en patrimonio común, ¿afecta a la soledad misma? Sí, en la medida en que ella se vuelve ahora *aún* más solitaria y en que, obedecién-
46 dose a sí misma, | se vuelve inaccesible. Como es sabido, la soledad
no surge de que *estén ausentes* los allegados, ni consiste en esa ausencia... ¿sino? En la llegada de otra verdad, en ser abordados por la plenitud de lo meramente desconcertante. Por eso la soledad nunca puede «subsanarse» desde fuera, ni quiere ni tampoco puede evadirse de sí misma.

¿Pero qué soledad tiene que haber ahí donde de lo que se trata es de renunciar a la metafísica y de llegar hasta lo ente a partir de la verdad de la diferencia de ser, o mejor dicho, de hacer que lo ente venga desde esa verdad?

47

El síntoma de *grandeza* (cf. *Reflexiones* V) nunca es lo gigantesco en el sentido de lo meramente cumulativo de las prestaciones que se han ordenado, sino... la irrepetible sencillez de las resoluciones. En el ámbito del *pensar*, estas resoluciones son las *preguntas* esenciales, y por eso escasas, así como los riesgos más callados a la hora de fundar la autoafirmación del hombre en la dignidad que la diferencia de ser tiene de ser cuestionada. Si consideramos la escasez y la rareza de tal preguntar —siglos enteros se consumen tirando de un lado a otro de una pregunta ya planteada y por tanto extin-
47 guida—, | y si recordamos que apenas un halo del destello de se-
mejante preguntar es lo único que puede volver a hacer visible por una sola vez —y esto solo para unos pocos— lo que la filosofía es, entonces no nos asombrará que nosotros —y encima con la desmesura de ese poderlo todo propio de la historiografía de la filosofía— nos hayamos quedado excluidos tan por completo, y encima aún por mucho tiempo, de la filosofía. ¿Es de este destino de donde proceden la ignorancia y el desapercibimiento en relación con la diferencia de ser, así como el arrastrarse de rodillas y danzar ante lo ente (la realidad al alcance de cualquiera)? ¿Es a esto a lo que se debe que los «pensadores» actuales, sin excepción y de las formas más solapadas, sean meros «psicólogos», es decir, explicadores antropológicos de lo que antiguamente fue pensado —ya sea esta antropología «biológica» o pertenezca a las «ciencias del espíritu»,

y ya sea esta historia del espíritu diltheyana o «del pueblo»—? ¿Es de aquí de donde viene el saldar las cuentas de la historia y de sus fuerzas y sus figuras en función de «tipos» y de especies? ¿Y es a todo esto empalagoso y endeble a la hora de todo preguntar, y por eso atareado y «creador» sin cohibiciones, a lo que se debe que toda meditación que se intenta se quede en un sencillísimo paso que no encuentra ninguna resistencia firme, como si estuviera en un páramo cenagoso, y que por eso, en un primer momento, esa meditación se vea arrastrada a un aguamiento general?

48

Las «ideas», tomándolas como verdades de la diferencia de ser, son las «mejores» cuando *no* se dejan «realizar» inmediatamente.

Por el contrario, las «ideas» en cuanto que nociones de lo que debe ser, tomándolas por sí mismas, son siempre impotentes. Pero la verdad de la diferencia de ser no necesita del poder, porque en sí misma es poder —el fundamento de todo poder—, suponiendo que el campar del poder no lo busquemos en ninguna otra parte más que en la propia diferencia de ser, para entonces saber que el campar de la diferencia de ser ya no tiene necesidad de que se la marque con una señal distintiva para que se la reconozca como poder.

49

Vemos bastante poco de los espacios y los cauces y las sendas por los
que una fundamentación del «ser ahí» vibra, arremete, asciende, se
resbala, se derrumba y se queda fija, brindando su rendimiento
máximo con la renuncia. ¿Qué pintan aquí los más diestros amonto-
namientos y cálculos de «datos» «psicológicos» y «fisiológicos», de
circunstancias vitales e influjos «externos» e «internos»? | ¿Qué pin- 49
ta aquí la indicación de lo que el acto tiene de «creador»? ¿Pero no
está bien que todas estas explicaciones se queden en intentos falli-
dos? Sí, mientras no se las tome como tales, sino que, por el contra-
rio, en ellas no se busque otra cosa que llevar las propias «vivencias»
del hombre a «revivirlas». ¿Y por qué estas explicaciones habrían de
ser fallidas? ¿Acaso el hombre no es el «ser vivo racional»? ¿Acaso
toda «biología» y toda «psicología» y toda «moral» en cuanto tales
no están diseñadas a la medida de eso? Ciertamente que sí, pero, al
mismo tiempo, esta «psicología», junto con el gobierno de la viven-
cia que la nutre, son, a la inversa, el *remolino* al que aquella concep-
ción del hombre resulta arrastrada cada vez más, de modo que se
retuerce comprimiéndose en sí misma y endureciéndose.

¿Qué hay de capcioso en el hecho de que la más antigua definición del hombre se consolide y permanezca? ¿Es esa la definición

más antigua? ¿Y su origen es la plenitud del saber acerca del hombre, o el fracaso de este saber? ¿De dónde le viene al hombre su propia interpretación? ¿Y cuándo le acabará entrando una profunda desconfianza frente a ella? ¿Y cómo llega él a la fuente de esta des-
50 confianza necesaria, | a la pregunta por la verdad de la diferencia de ser, que es la única que puede llegar a ser el lugar del origen de la esencia y del campar del hombre?

50

«Vivencia»: lo que hay que considerar capcioso no es que hoy esta *palabra* se haya desgastado y convertido en una mera locución. Este desgastamiento no es más que la consecuencia de que, de hecho, ya solo se *vivencia*, de que ahora nos juntamos coincidiendo en la forma más plana del *cogito me cogitare*, de que ahora —y esto del modo más subrepticio— la certeza que encierra la vivencia se ha erigido en el criterio de la realidad y por tanto de la verdad. Esto tiene como consecuencia que, quizá, en breve el «vivenciar» será reemplazado ya por el «suceder», y que de este modo, con un incremento proseguido, todo será vertido y triturado en el molino de la vivencia, y que será esto lo que se considere cada vez más como *la* realidad, con arreglo a cuyas medidas se proyecta la «vida universal».

Ciertamente, el empleo léxico (de «vivencia» y de «vivenciar») se ha incrementado hasta resultar insoportable, pero esto no sería digno de que le prestáramos atención si no hubiera un indicio de que la vivencia se está consolidando como forma del ser hombre, es
51 decir, | de que el hombre moderno se está afianzando en ella como organizador del nihilismo.

51

Nos traen a diario gigantescas cifras crecientes de las velocidades de los aviones, de las distancias recorridas, de las lejanías sobrepasadas, del número de espectadores que van al cine y de oyentes de radio. ¡Si por una vez quisiéramos echar cuentas —lo que por fortuna no podemos— de cuánta es la distancia hasta lo ente y hasta la fuerza esencial de las cosas que se activa cuando aquellas «necesidades» de incremento hasta lo gigantesco se consolidan y aumentan, de cuánto ahuecamiento de lo ente se está propagando ahí! Este proceso, que se ha ido preparando desde hace siglos, ha acometido a todas las «culturas» y «civilizaciones». Por sí mismo conduce hacia un final. Es más, hoy ya no es más que la consolidación —que quizá viene durando desde hace mucho tiempo y que se resulta a sí misma cada vez más irreconocible— de una fase final que, con arreglo a su modo, todavía pone en perspectiva grandes «progresos».

52

Nietzsche. Quizá la auténtica obra de Nietzsche —tal como tuvo
que quedar sin haber sido configurada— | esté llena de fuerza de- 52
terminante, solo que nosotros no somos capaces de encararla. Una
obra terminada permite abarcarla de un vistazo y que supuesta-
mente se la pueda manejar, y por tanto permite la manera habitual
de «despachar» las cosas, mientras que lo inacabado tienta cierta-
mente a componer de forma arbitraria fragmentos aparentemente
contingentes y, de este modo, a una superioridad del arbitrio en
otro sentido. En este tipo de apropiación, el movimiento aún oculto
del pensamiento —el preguntar con los ámbitos arriesgados y aún
vírgenes que hay en él— queda siempre sin haber sido liberado.
Pero el pensamiento también quedará sin embargo protegido y con-
servado hasta que vengan aquellos que sean lo bastante fuertes como
para ser arrastrados por él.

Entre tanto, uno se deleitará con «imágenes de Nietzsche» y, confeccionando una «bibliografía» sobre Nietzsche, degradará la obra a un campo de ejercicios para «tesis doctorales» cada vez peores y más desorientadas.

53

Lo que merece que se le preste atención no es ya el progresivo ahue-
camiento de todo lo ente, ni esa exageración paralela de todo asun-
to y de toda palabra que acalla dicho ahuecamiento gritando más
fuerte que él, | sino aquel suceso que evidencia todo esto como 53
mera consecuencia pero que por sí mismo todavía no se ha mostra-
do. ¿Cómo debemos llamarlo? Lo corriente de toda historia y de sus
sucesos no nos presta ningún marco ni ningún ámbito al cual se
amolde aquello, sino que —por fin— nosotros somos los obligados
a esbozar desde ello mismo eso que aún no está sucediendo, des-
baratando así lo que teníamos hasta ahora.

Ahuecamiento y exageración de lo «ente», como trastorno que reduce a lo «no ente», son las consecuencias del hecho de que lo ente haya caído en las maquinaciones, un destino al cual estaba predeterminado desde que la entidad fue sellada como representabilidad o posibilidad de ser convertida en noción (ἰδέα). Pero el trastorno que reduce a lo «no ente» no quiere conocerse a sí mismo, sino que tiene que negarse y falsearse haciéndose pasar por una conquista de la verdadera realidad de la «vida». Y este acallamiento de sí mismo a fuerza de gritar más fuerte surge de un miedo ocultísimo, que es demasiado débil como para llegar a estar dispuesto a ese horror que nos estremece haciéndonos temblar con unas sacudidas

cuya máxima elongación hace que se abra la amplitud en la que la diferencia de ser abandona a lo ente (ya convertido en «no ente»).
54 El suceso | del abandono del ser, cuando su voz se le vuelve violencia templante, testimonia la abisalidad de la diferencia de ser. Ciertamente que no para los muchos y untuosos que cada vez más ampliamente y echando mano de todo se hacen accesible todo lo grande empequeñeciéndolo.

54

Solo unos pocos son capaces aún de recorrer el precipicio que se abre entre lo gigantesco de las maquinaciones y lo recóndito de la diferencia de ser. ¿Y quién será capaz de resistirlos a ambos, y encima en su más extrema opositoriedad y necesidad, para conocer ahí la irrupción de la irradiación de la divinidad, poseyendo así lo rehusado en cuanto que rehusado, es decir, renunciando a ello?

55

Para notar los pesos, uno mismo tiene que ser un peso.

56

Hay mercados de esclavos en los que los esclavos mismos son, a menudo, los mayores comerciantes.

Lo gigantesco como cualidad de lo cuantitativo.

Cuando una violencia sin futuro y una intelectualidad retrógrada hayan mandado que *la época se convierta en la época de la completa incuestionabilidad*, y cuando aquellas dos —que tienen la misma procedencia y el mismo objetivo no reconocido— se falseen encima convirtiéndose alternativamente en enemigas, cuando desde aquí se propague la falta de verdad de la existencia y cuando todos los indicios apunten a un final al que se le venía dando largas ya desde hacía mucho tiempo, ¿dónde habrá que poner entonces el comienzo? (Cf. p. 60).

57

Desde hace ya mucho tiempo, las «Iglesias» cristianas se han pasado al servicio de una cristiandad mundana ilustrada y por tanto, al mismo tiempo, romántica, que se engalana con todo lo creador que Hölderlin y Nietzsche (y sus sucesores) tuvieron que soportar con su pensamiento y con su poesía. El objetivo es el *completo relegamiento del preguntar*, el meter a presión toda dignidad que la diferencia de ser tiene de que preguntemos por ella encerrándola en lo desconocido y en lo que no hay que considerar. Y todo esto, en-

cima, tras el escudo protector de la lucha contra el bolcheviquismo y contra todo tipo de pretensión «totalitaria» —la bagatelización del nihilismo— en cuanto que su forma más peligrosa.

58 56

«*Técnica*»: un frecuente malentendido conduce a una postura equivocada. Uno se figura que la técnica y su gobierno no son espirituales sino «materialistas», supuestamente porque ella está necesariamente vinculada a los materiales. Pero la técnica misma es una forma muy marcada del «espíritu», es decir, del saber y de la resolución.

Y por eso su gobierno tiene un significado singular, porque la técnica se da a sí misma una figura en virtud de la cual somete todas las formas espirituales que había hasta entonces, y esto de modo tanto más impertinente según va menguando la fuerza interna que tiene el espíritu para dominar. Pero aún no tenemos los ámbitos desde los que pudiera realizarse un dominio de la técnica. De momento oscilamos entre la pura idolatría, ya sea negativa (Spengler) o positiva (Jünger), y la incorporación de la técnica a la finalidad del pueblo o a algún tipo de finalidad total.

Pero estas mismas ya son consecuencias del gobierno oculto de la técnica. Solo que no debemos valorarlas con arreglo a las formas aprehensibles en las que se actualizan, sino que tenemos que concebirlas como la singular configuración del campar moderno de la verdad (la certeza) y tenemos que saberlas fundamentadas desde la definición esencial | de la entidad como maquinación. (Cf. más arriba 57
pp. 9 s., 80).

59

Se está alzando el *crepúsculo de los ídolos*. Pero no como un síntoma que anticipe su hundimiento en la noche, sino como anuncio de su entrada sin trabas en su día. Aún no es el vespertino: primero viene el crepúsculo matutino. El desfile de los ídolos es la señal de una prolongada huida definitiva de los dioses. La diferencia misma de ser está entrando en una nueva edad: la diferencia de ser, en cuanto que el rehusamiento, pasa a ser el más oculto fuego del fogón en el día que se acalla a sí mismo a base de armar estrépito.

60

Demostración de Dios (caso de que por un momento sea permitido este contrasentido): ¿por qué no hay un «Dios» conforme a los criterios cristianos? Tendría que haberse presentado hace ya tiempo para combatir ese servilismo a los ídolos que ya ha alcanzado di-

mensiones gigantescas. Pero como este servilismo a los ídolos ya está calculando cómo sobrepasar aún sus límites y su desmesura y cómo acallarlos gritando más fuerte que ellos, y como mientras tanto el Dios cristiano se sigue ocupando de sus asuntos, la consecuencia es que *no* existe y que no es más que un ídolo quien sigue llevando el negocio.

58 61

Porque lo que hay que averiguar preguntando ya no es lo ente en su entidad sino la diferencia de ser en su verdad, por eso fracasa todo describir, mostrar, explicar, ordenar y derivar. Se trata de explorar un abismo. La forma de saber ya no se puede determinar a partir de ningún tipo de erudición. Toda ciencia se retira resueltamente al ámbito al que pertenece: la técnica. La filosofía entra por vez primera en rotundísima contradicción, desconocida en Occidente, con la «ciencia», de la cual forma parte también toda «cosmovisión».

Cuando la *filosofía* se pasa a su *deformación esencial* se convierte en *«escolástica»* o en *«cosmovisión»*. Pero la escolástica futura ya no será *ancilla theologiae*, sino *servus anthropologiae*. Para insinuar su carácter «heroico», hay que nombrarla con la forma masculina de la servicialidad y del papel del lacayo. Pregunta: ¿qué hay de «heroico» en esta filosofía? ¿Acaso el pensar? Pero un pensar que se prohíbe el preguntar, y que para colmo se prohíbe la dignidad que la diferencia de ser tiene de que se pregunte por ella, ¿cómo ha de ser «heroico», o cómo ha de ser siquiera un pensar? Lo único
59 que aquí hay de heroico es la | *servitudo* del *servus*. Sin embargo, en comparación con ella, el *sacrificium intellectus* de un prelado romano se queda aún en puro librepensamiento.

62

¿El literato de gran ciudad que sabe de todo pero que jamás se «expone» ni siquiera con un único pensamiento, que tañe todas las campanas sin haber estado ahí jamás, que prescribe quiénes deben ir delante y que pesca de todas las aguas... con la máscara del «pensador» «heroico» que rezuma sangre y suelo?

63

¿Es el hombre un desacierto de Dios, o es Dios un desacierto del hombre?[3], pregunta Nietzsche.

3. [F. Nietzsche, «Götzen-Dämmerung», en *Der Fall Wagner. Umwerthung aller Werthe. I. Dichtungen*, Kröner, Leipzig, 1919, p. 62].

¿O son *ambos* un *desacierto de la diferencia de ser*, tomándolos a ambos en la huera cristiandad de la modernidad? Un desacierto de la diferencia de ser porque, desde el primer comienzo del pensar, lo ente, con la entidad de las ideas, desfiguró toda verdad de la diferencia de ser y toda diferencia de ser de la verdad; un desacierto de la diferencia de ser que no fue culpa suya, sino de que a ella le hubiera quedado impedido hasta entonces llegar a ser el espacio intermedio para lo ente y para el margen de decisión acerca de los dioses. ¿Pero y si nosotros hubiéramos de hacernos testigos de este abismo de la historia, del desacierto | de la *diferencia de ser*? ¡Qué 60
evanescente y etéreo se volatilizaría entonces el «máximo» acumulamiento de sucesos en lo ente!

Y el desacierto de la diferencia de ser, ¿no tiene que sugerir que la propia diferencia de ser, según su carácter, tiende a estirarse para alcanzar? El desacierto es el asimiento fallido: que la diferencia de ser no llegue a estirarse para alcanzar haciendo apropiado. (¿Este desacierto, este asimiento fallido no es aquí nada humano, sino que todo lo humano solo es propiedad de la diferencia de ser?)

64

Cabe esperar que la época de la absoluta incuestionabilidad y del heroísmo programático tenga que ser el enemigo declarado de todo temple de ánimo fundamental que surja del fondo del horror y del miedo (no de la pusilanimidad), o que al menos tenga que presentarse como tal enemigo. Apenas unos pocos serán capaces de darse cuenta de que el fanatismo de la completa incuestionabilidad no es otra cosa que *el miedo —que grita para acallarse a sí mismo— a la dignidad que la diferencia de ser tiene de que se pregunte por ella.* Y aún más escaso será por el momento el saber acerca de que esta época de la completa incuestionabilidad educa necesariamente para que se asuma una postura cuya máxima fundamental suprema, y por eso tácita, será eludir toda decisión esencial (por ejemplo la decisión sobre la esencia de la verdad) e interpretar esta evasión como fuerza de voluntad e incondicionalidad, como fe en valores «de eternidad». | El aseguramiento de la falta de necesida- 61
des se presenta al mismo tiempo como salvación de la cultura.

Las escasas sacudidas en la historia de la *diferencia de ser* son tan desconcertantes e incomparables con todo ente que, ante ellas, incluso los «máximos acontecimientos históricos» se sumen en la nulidad de lo ente. Por eso, desde lo ente jamás se debe obturar la mirada meditativa ni menos aún estorbar la ocupación de la única ubicación de la decisión. Ni siquiera aunque este saber quede sin en-

contrar aprobación y no alcance a nadie. ¿Además para qué? ¿Acaso se puede superar jamás la incardinación en la propia diferencia de ser?

65

Lo que ahora todavía encierra en sí una fuerza para llegar a ser, tiene que crecer para entrar en un espacio que es propio suyo pero que primero tiene aún que surgir desprendiéndose.

66

Todos los esfuerzos por «la *ciencia*» —si es que todavía han de poder tomarse en serio a sí mismos como «prestaciones culturales»— están aquejados de que aún no han comprendido, y sobre todo de que no les está permitido comprender, la esencial inesencialidad de la «ciencia».

62 67

En un primer momento y de ordinario, la altura del pensamiento que en cada caso se ha alcanzado se mide con arreglo a aquello que se tiene que superar. Si esto «superado» se rebaja y se devasta, entonces incluso el máximo triunfo se queda en una derrota, que encima resulta funesta si no puede, y sobre todo si no quiere, reconocerse a sí misma en lo que es, además porque, por tal motivo, tendrá que considerarse entonces a sí misma una consumación a toda costa.

68

Si planteamos la exigencia de valorar la historia esencial conforme a lo que acontece en la diferencia de ser y como diferencia de ser, y de pasar de largo ante lo «ente» (ante lo «real») a pesar de su más estrepitosa impertinencia, entonces estaremos obligados a confesarnos que aún nos falta la *verdad*, desde cuyo luminoso ámbito de irradiación la diferencia de ser se adueña de nosotros como el acontecimiento de hacer apropiado, en cuya asignación y providencia pasa de largo, como una veloz bandada de aves migratorias, la irradiación de la divinidad: el instante de la seña indicando la irresolución de una... de *la* decisión.

69

Aquellos «intelectuales» que nunca se quedan tranquilos quejándose
63 lo bastante de que el «espíritu» «corre peligro» | son, ellos mismos,
los amenazados... no, mejor dicho, los perdidos: porque no saben nada de una decisión espiritual, pues hace ya tiempo que se han co-

bijado firmemente en la posesión «erudita» de una «formación» en todo lo «verdadero, bueno y bello». Y encima, el «espíritu», *suponiendo que* aún *fuera* como espíritu, solo podría a su vez entrar en peligro *a causa del espíritu mismo*. Y *este* peligro decididamente no existe. Lo único que hay aquí y allá son simulacros de escaramuzas por el «espíritu».

70

La «totalidad» de lo que se queda en un primer plano («pueblo», «política», «raza») y la destrucción de toda concesión y, más aún, de toda fundación de una posibilidad de decidir en el campar de la verdad y de la diferencia de ser. Lo que no se estira por anticipado para entrar en este ámbito se queda en un primer plano y se vuelve tanto más inflexible en sus pretensiones cuanto más destructivo es su rendimiento, justamente *porque* la apariencia parece testimoniar una construcción y una renovación.

71

Mientras la verdad de la diferencia de ser siga estando infundada y, en consecuencia, mientras la esencia del hombre siga estando irresuelta, esa forma derivada del saber que es la ciencia —bajo cualquier figura y provecho | con los que pueda aparecer— seguirá ca- 64
reciendo de fundamento. Lo «ente» ha sido abandonado al arbitrio de la afluencia. Pero cuanto más incesante sea el carácter masificado del hombre, tanto más indispensable será «la ciencia». *Este* tipo de necesidad, cuanto más aumente, implicará un ahuecamiento y una degradación tanto más difundidos de la esencia de «la ciencia». Desde aquí se puede calibrar qué significa esa satisfacción de los «investigadores» que se va extendiendo y con la que ellos se apuntan ese reconocimiento de sus prestaciones y sus tareas que jamás puede faltar. Con esta penosa autocomplacencia se delatan como los auténticos enemigos del saber, es decir, de la meditación y del apasionamiento por la dignidad que la diferencia de ser tiene de que se pregunte por ella.

Sin embargo, con esta postura ellos mismos ya no son libres, sino que son siervos de algo que no se puede detener, solo que ellos no pueden contemplarlo en su esencia porque están cegados por sus éxitos ilimitados y porque el éxito es el gran cebo que por todas partes van esparciendo las maquinaciones.

Lo capcioso que tienen las consideraciones sobre las épocas, 65
cuando se quedan atascadas en comparaciones y «tipificaciones» y de inicio no proceden de la meditación.

72

El único que puede *preguntar* es el sapiente. Para resistir la dignidad que la diferencia de ser tiene de que se pregunte por ella, se necesita el *saber* de la esencia de la verdad en cuanto que ella es el luminoso ámbito de irradiación del rehusamiento. Ateniéndose a *este* saber, toda «fe» es aún un dudar. Aquel saber —que para la ciencia resulta tan intocable e intangible como carente de provecho— se mantiene en el acontecimiento de hacer apropiado y, preguntando, explora el abismo sin fondo en cuanto que denegación del fundamento.

Pero para el sapiente e inquiriente, la *denegación* es la máxima donación. El «fundamento» o la «base», como un suelo prestado, es una tranquilización del ignorante, que es quien necesita y quien puede hacer buen uso de lo incuestionado. El auténtico preguntar solo busca aquello desconcertante de lo que ya tiene un saber, sin la osadía de pretender estar hecho de este *y* para solo así desplegarlo en su verdad. Preguntar es hacer desalojar para conducir al acontecimiento de hacer apropiado. (Cf. pp. 67 s.).

66 73

Mientras sigamos obsesionados con la «vivencia», nos estaremos denegando el ser desalojados para ser conducidos hasta la verdad. ¿O es que el creciente frenesí de la «vivencia» debe hacer imposible la verdad, ayudando por tanto a los propietarios tradicionales de la verdad, que son los cristianos, para que se hagan con un nuevo gobierno? El cristianismo triunfa *una vez más* generando sus enemigos que les son tributarios, a quienes el único margen que les queda es *volver del revés* la doctrina cristiana del hombre. Pero volver del revés significa, en el mejor de los casos, volver más toscas y acordonar las referencias esenciales (al cristianismo le es esencial la referencia al Dios creador). Volver del revés significa desplomarse y recaer, pero nunca una superación en cuanto que liberación.

74

El intento de devolverle a la «ciencia» una verdad esencial readmitiéndola en la «metafísica» tendrá que verse un día (y ese día para mí ya ha llegado) como un esfuerzo en vano. Pues toda readmisión en la dignidad que la diferencia de ser tiene de que se pregunte por ella significa disolución «de la ciencia», mientras que «la ciencia» se resistirá a ello y antes preferirá incluso una nueva servicialidad para
67 | salvar este «valor cultural», a lo cual, al fin y al cabo, con todo el celo por la «política cultural» no le saldrán obstáculos al paso.

75

Una obra extensa y estructurada a fondo (por ejemplo la *Fenomenología del espíritu* de Hegel) parece representar una exigencia mayor para el pensamiento que un conciso «aforismo» de Nietzsche, que se lee en un santiamén. Pero en realidad eso no es más que una apariencia. Y en esta apariencia nos quedamos atrapados de momento, mientras nos falte la ejercitación para reflexionar realmente sobre la delimitación de un pensamiento en sus límites, en lugar de limitarnos a compilar atolondradamente los «aforismos» en función de su «contenido» manejable, reemplazando así al «sistema» que falta. Dar el salto a las frases esenciales y aflojar los nudos de la verdad que está sujeta a ellas exige un saber y un consentimiento que han madurado largamente y con seguridad por parte de los callados. ¡Qué pocos perciben la brisa del silenciamiento que sopla en torno a lo escaso de unas pocas frases! ¡Y qué difícilmente llega a repercutir el callar, puesto que es aún más polisémico que cualquier cosa que quede dicha!

Demasiado habituados a lo fundamentado y demasiado remitidos a lo que sostiene, demasiado súbditos de lo «real» y | demasiado 68
adictos a lo dado, tal como el abismo (el «ser ahí») se nos manifiesta lo único que captamos es la falta y la ausencia de un fundamento. Nos quedamos demasiado cortos a la hora de aprehender y somos demasiado inmaduros para experimentar y más aún para conservar el abismo en cuanto que *denegación* del fundamento, y la denegación en cuanto que la donación del luminoso acontecimiento mismo de hacer apropiado (cf. p. 65).

Si esta donación te alcanza, entonces fulgura el «ahí», y en calidad de alcanzado y albergador eres hecho apropiado para el «*ser* ahí». Pero al mismo tiempo, tienes que saber —como se sabe pensativamente— que este fulgor nunca te alcanzará mientras, en una meditación, no te incardines en el virulento poder esencial de las cosas sencillas para campar (y mientras no tengas, por ejemplo, un saber acerca de la herramienta). Solo tensando del todo las más vastas amplitudes en la sencillez de su entramado de relaciones es como se enciende el fulgor.

76

Una distancia insalvable se abre entre el coraje para la *irrepetibilidad* y la evasión a la «*eternidad*». Esta necesita de las masas, al menos como cebo. A aquella le pertenecen los escasos. Pero aún sigue estando cerrado aquel ámbito de la historia en el que lo singular e irrepetible, no en calidad de lo «real», sino | como lo legislador, re- 69

quiere en cada caso a quienes son como él y únicamente se pone a sí mismo en la renuncia suscitando lo irrepetible y distinto (Cf. p. 89).

77

Arte. Lo que está en discusión no es si el arte debe ser libre o comprometido, sino si el arte puede ser arte o no. El arte comprometido es como un perro guardián, concretamente un perro domesticado que, atado a una larga cadena, se puede mover libremente y corretear en todo momento por todo el corral y en todas direcciones. ¿Por qué a eso no se le habría de llamar «libertad», concediendo así incluso que esta libertad es más provechosa que ese descompromiso (ese no estar atado) que al perro domesticado para estar encadenado solo le resultaría desconcertante y le haría vagabundear sin provecho? Pero un arte de tal manera libre nunca es arte, suponiendo que le asignemos algo distinto: eso que el águila nos muestra cuando busca la cumbre resultándonos visible solo rara vez.

(¿Perro o águila?) Suponiendo por un momento que lo que importe sea el provecho, ¿de qué nos sirve la mejor raza si no es más que una raza de perro y si se elude decidir *quiénes* han de ser, pues, aquellos para los que se tiene que exigir, y además con razón, una buena raza?

70 78

¿Dónde tienes tu sitio? ¿Entre los diestros rumiantes de lo anterior y los constantemente saciados, o entre los meramente mañaneros que ya se han asegurado su «eternidad», o en cambio entre los transicionales, entre aquellos perdidos que jamás tienen un sitio fijo en lo acostumbrado, pero que participan del estremecimiento de la diferencia de ser y que, por eso, son el fundamento irrepetible del espacio futuro?

79

La *meditación sobre sí misma* de la época incipiente de la transición del primer comienzo al otro comienzo es una meditación singular, porque el cobramiento de sí mismo que aquí hay que preparar tiene que ser fuerte para renunciar a lo que había hasta ahora y resultaba usual, y de entre eso, lo primero de todo, a lo que por ahora —en calidad de «patrimonio cultural» que se mantenía reservado— se ha vuelto «accesible» más que nunca para los muchos y, con ello, se ha vuelto a afianzar en una época. Esta meditación de dicha época sobre sí misma encontrará su dificultad peculiar en que siempre volverá a detenerse justamente en la sombra de lo que

ella ha reconocido como su adversario más duro: la «psicología». Pero la futura meditación de dicha época sobre sí misma solo es lo que tiene que ser si consiste en un hacer desalojar: al hombre actual,
que más que nunca ha quedado desmenuzado y atascado | en la di- 71
ferencia entre los «individuos sueltos» y la «comunidad», hay que sacarlo primero de esta diferencia, por cuanto que ella solo queda en primer plano y es epigonal, y hay que introducirlo en el ámbito de la decisión acerca de la verdad y de su campar.

Mirándolo así, el momentáneo recogimiento del pueblo es necesariamente equívoco: ese recogimiento *puede* surgir de unas maquinaciones modernas transferidas radicalmente al hombre mismo, unas maquinaciones que todo lo «hacen» organizando y vivenciando; y puede querer perseverar en esta tarea como si ella fuera un estado «eterno», añadiendo la anterior participación «cultural» del hombre.

Pero este recogimiento —que por el momento es necesario bajo esta forma— también puede ser una mera preparación para hacer pasar al «pueblo» —y por tanto previamente a los adversarios de la amenaza que pesa sobre él de quedarse cohibido en sí mismo— por la única decisión en virtud de la cual se vuelve a inaugurar, a explorar y a fundamentar un ámbito original de la verdad de la diferencia de ser. Toda meditación de dicha época sobre sí misma tiene que estar ya resuelta a que la desalojen llevándola a esta decisión. Pues solo quienes están resueltos pueden decidir.

Pero estos resueltos son a su vez bicéfalos: los resueltos hacia atrás, que defienden un ideal fijo como si fuera definitivo (la comu-
nidad, la raza), | y los resueltos hacia delante, que se estiran para 72
alcanzar la dignidad que la diferencia de ser tiene de que se pregunte por ella y que preparan para lo aún insospechado.

80

La «cuestión» de la «*universidad*» se ha evidenciado ahora como lo que era desde hacía tiempo: un asunto de la organización de la institución. En el fondo, cualquiera que trabaja ahí quiere que le dejen en paz en el recinto de su investigación y de sus expectativas de resultados. Nadie quiere seriamente estar «vertido *a una cosa*», tener su sitio en una *uni-versitas*: vuelto y desviado hacia la verdad del saber para tener que arriesgar algo aquí y para eso. Pero igual de enérgicamente se está *en contra* de las escuelas profesionales, que desde hace mucho tiempo se resguardan a seguro bajo una cubierta muy tenue y raída.

¿Y por qué se está *contra* la disolución? En cierta manera, para la universidad se quiere preservar aún, ante la opinión pública y ante la «sociedad», la apariencia de ser un poder «determinante de

la cultura» e incluso «espiritual»; todavía se quiere ir unidos —desde luego que manteniendo toda compenetración con el pueblo— en calidad de escuela «superior»; y con ayuda de esta incardinación en algo «superior», todavía se le quiere proporcionar una cierta «consagración» a un organismo para el provecho ordinario que, por lo demás, resulta ya excesivamente patente.

73 Pero lo que *no* se quiere de ningún modo, ni se *puede* querer, es una *autoafirmación*, que solo podría consistir en un riesgo que uno asume por sí mismo. A los anteriores les falta el coraje y la capacidad para ello. A los actuales les falta toda necesidad de correr un riesgo, pues les parece que, porque eso que se osa es algo políticamente grande, basta ya con afirmar eso para que el resto se haga por sí mismo. Pero *aún* menos que en lo político cabe prescindir de la acción en lo espiritual (no en la ciencia). La acción aquí consiste en *preguntar*, en poder quedarse durante mucho tiempo y quizá para siempre sin una respuesta que «satisfaga», y en la voluntad de desplegar tal preguntar como una fuerza creadora.

Pero considerando esto desde lo anterior y desde lo actual, solo se lo puede calificar de «romanticismo», y de hecho lo *es*, mientras permanezca la opinión y mientras lo que mande sea la postura de que en la propia universidad hay que organizar algo *contra* ella. No es solo que resulta imposible que esto llegue a repercutir, sino que, sobre todo, en cuanto a su intención ciertamente no es más que un error que solo muy lentamente se puede llegar a percibir. (Cf. las tesis sobre la ciencia[4]).

Esta percepción solo surge de un conocimiento por experiencia de la percepción anterior, del intento que está fallando de reorientar la universidad actual, suponiendo que ambas percepciones sean sustentadas y guiadas por un saber esencial que es previo a toda «ciencia» y que, desde el comienzo, | queda fuera de ella. 74

81

Historia. Lo único que repercute en quienes fundan y obran es lo que ellos mismos, con ese amor único con que ellos corresponden, han realzado de la tradición elevándolo al radio de alcance de la repercusión de una obra. Y a su vez, esta nueva fundación de lo sido solo se encuadra en cada caso en el ámbito de lo venidero que se ha asumido, y no puede convertirse en objeto de una historiografía pública ni de ningún tópico público. Los fundadores anteriores son sincrónicos de todos los posteriores, gracias a estos últimos. Lo

4. [M. Heidegger, *Aportes a la filosofía. Acerca del evento* (GA 65, 1989), trad. de D. Picotti, Biblos, Buenos Aires, 2003, pp. 127-136].

sido solo «repercute» sobre el instante, siendo una rivalidad de igual rango y necesaria para conquistar luchando el propio destino y la propia vocación que embargan al fundador y que, en un primer momento, han de permanecer rezagados en la oscuridad y nunca se los puede proclamar contemporáneamente.

En la historia no hay ninguna «causalidad». ¿Pero qué sucede cuando de pronto vienen sapientes y dicientes que todo lo calculan hacia delante y hacia detrás, tanto en la historia como en la naturaleza, en función de causalidades, dejándolas en una historia o en una naturaleza que se quedan en un primer plano y solventándolas —con el carácter maquinante de lo ente y con la esencia de la verdad como lo correcto— | como esa manera de excluir al hombre 75
desde hace siglos de la verdad del ser?

82

Nietzsche. Saldar cuentas de cuáles han sido las influencias de la erudición filosófica contemporánea y anterior sobre el pensamiento de Nietzsche no es más que algo incidental, una ocupación para la agencia de noticias científicas. Lo esencial para conocerlo históricamente —y no historiográficamente— es el saber acerca de la transformación tácita —y por eso tanto más persistente— de Hölderlin, Leopardi y Stendhal. La constatación de dependencias aquí no significa nada, y solo puede servir como punto de partida para pasar preguntando a algo distinto: a los trazados que dejan los movimientos de la ocultísima historia de un pronunciarse interiormente en los abismos de la diferencia de ser.

Afortunadamente, los historiadores de la filosofía y los maestros del gremio del «periódico» no tienen oídos para estas conversaciones. Con tanto mayor empeño saben suscitar el «interés» por todo chismorreo, y con ello, al mismo tiempo, la apariencia de una explicación «humana» del pensamiento de este pensador. ¿Y qué no se dará hoy a cambio de que cualquier cosa se la haya dado a conocer «humanamente»?

83 76

Filosofía. Cuanto más esencialmente vaya a lo suyo la filosofía por vías incalculables, tanto más capciosa e insuprimible será su equivocidad. La filosofía se percibe como la opinión indiferente, inefectiva y lúdica de un estrafalario desvalido. La filosofía es la única garantía sapiente de la irradiación del campar de la diferencia de ser, siendo por tanto tan «real» que ni siquiera requiere una eficiencia. En el primer caso, la filosofía se la busca y se la evalúa en el campo de visión de la dimensión pública del ajetreo humano (donde también

se encuadra la ciencia). En el otro caso, en cuanto que fundamentación de la verdad de la diferencia de ser, e incardinándose así en esta, la filosofía ha rehusado ya que se la asigne de cualquier modo a las formas de organizar lo ente. Cuando lo que hay *es* filosofía, y solo entonces, ambos casos constituyen uno solo, completando respectivamente solo así el caso de la filosofía.

Rara vez comprendemos que este caso es único. Más bien, a la filosofía le permitimos ante la opinión pública un cierto prestigio y casi le concedemos el carácter de lo imprescindible a toda costa. Ninguno de aquellos dos casos se los toma en lo que tienen de resolución. Uno busca salvarse refugiándose en la línea media del equilibrio y la compensación.

77 Y el aire de esta tolerancia permisiva se convierte para la filosofía en una fatalidad siempre que ella no está segura de su carácter. Entonces ella oscila entre la ciencia y la cosmovisión, siendo que, después de todo, ambas configuraciones son igual de incapaces de definir la esencia de la filosofía.

Filosofía es... filosofía, nada más y nada menos. Pero bastante a menudo tendrá que liberarse de las garras de aquellas dos malinterpretaciones de su esencia, y por eso tendrá que avenirse con ellas, máxime si encima insiste en proporcionarse de propio un prestigio. Pero si renuncia a ello, y si encima lo hace desde su superioridad interior, entonces también tendrá que poder aguardar hasta que su carácter propio, habiéndolo tomado de ella misma, haya llegado a convertirse en una posesión creadora de la existencia del hombre.

84

Por todas partes buscamos elevar el «nivel» del promedio propagando al mismo tiempo el propio nivel del promedio: en todos los manejos, en todas las habilidades, en todos los organismos, en el gusto, etc. De este modo —así es como se deduce— *también* quien está *por encima* del promedio tendría que alcanzar una altura superior.

Pero eso es una *conclusión errónea* en más de un sentido:

78 1) Lo que está por encima del promedio, si es que debe tener un rango determinante, no se deja empujar hasta su altura desde abajo, sino que a toda costa tiene que venir de un origen propio frente al promedio, pues lo que verdaderamente está por encima de la media, calculándolo desde el promedio —y justamente desde un promedio elevado—, muy bien puede ser una recaída y un paso atrás, porque los criterios del promedio no pueden ser de ningún modo normativos para lo que está por encima de la media. Lo que está por encima del promedio establece otras medidas y otro carácter.

2) Cuanto más alto llegue a situarse el promedio, tanto menos necesidad tendrá de lo que está por encima de la media, y tanto más desconfiará de todo intento para ello. La elevación del promedio precisamente *impide* lo que está *por encima* de la media.

3) Esta deducción aparentemente evidente de la altura superior de lo que está por encima de la media partiendo de la premisa de una elevación del promedio, es por sí misma un síntoma que delata el carácter calculador de una postura que, a causa de ello, se excluye ya de la posibilidad de concebir el carácter y el origen de lo que asigna los rangos, y por tanto de prepararlo del modo correcto. También aquí, el progreso | nunca es más que la máscara de la deca- 79
dencia en el sentido de un abandono del ser que se va consolidando.

85

¿No se está produciendo ahora una especie de contagio por todo el campar del hombre, que consiste en orientar cualquier tipo de cosa a una calculabilidad y a una factibilidad organizadas, viendo en eso el modo normativo de todo actuar y denegando la fuerza de acción a cualquier otra gestación que sea heterogénea?

A los creadores, caso de que todavía *sean* ellos quienes fundan y comienzan, ¿les está permitido ceder a ese apremio de la época que los empuja a la calculabilidad, el provecho y el disciplinamiento, traspasando lo que aquellos tienen de esencial a estos ámbitos y a estas formas, para eliminar definitivamente lo que no es factible y lo que jamás se podrá disciplinar? No. Pero se necesita una resolución y una perseverancia de la postura sapiente totalmente distintas para ser un custodio de la donación y del rehusamiento de la verdad, para ser un custodio de lo insospechado y de lo desconcertante.

86

Tienes que poder renunciar a ser medido con las medidas —y aunque sean las máximas— de aquello que está destinado a ser superado.

87 80

La nueva política es una consecuencia esencial interna de la «técnica», y esto no solo en cuanto a los medios y las vías del procedimiento que ella pone en movimiento, sino que por sí misma esa nueva política es la organización del pueblo por medio de maquinaciones para alcanzar el máximo «rendimiento» posible, aunque también en cuanto a su definición fundamental biológica se concibe al pueblo de forma esencialmente «técnica» y con arreglo a maquinaciones, es decir, para criarlo y disciplinarlo. De esta conexión esencial resulta que una cosmovisión política del pueblo jamás po-

drá llegar a dominar la «técnica». Lo que en su esencia ya es siervo, jamás puede llegar a ser señor.

Sin embargo, este nacimiento de la nueva política a partir del campar de la técnica, en la medida en que no nos referimos a estas conexiones en el sentido de la historiografía de una época sino en el sentido de la historia del ser (surgiendo de la deformación del campar del ser a causa de las maquinaciones), es *necesario*, y por eso no es ningún objeto posible de una «oposición» miope con ayuda del recurso a «cosmovisiones» anteriores y a posiciones de fe. Lo único necesario es la resonancia de posibilidades originales y el impulso para una meditación que por su parte sea creadora y que hoy, a diferencia de antaño, solo puede pensar en términos de siglos. (Cf. pp. 56 s.).

81 88

¿Surge una *verdad* del acoplamiento de dos errores? No. ¿Entonces un tercer error? No, sino algo que es mucho más peligroso porque es más pertinaz: la *apariencia* de una verdad, y concretamente, la mayoría de las veces, una apariencia que no puede ser superada en cuanto a obviedad.

89

¿Por qué ahora, y ya desde hace tiempo, todo lo *verdadero*, que debe ser bien común, pasa a ser de buenas a primeras algo falaz? ¿Es solo culpa del hombre que él no sea capaz de aferrar lo verdadero ni de mantenerse a sí mismo en ello? Más bien no, pues siendo en la comunidad donde, al fin y al cabo, todo el mundo ayuda y debe ayudar para aquello que sustenta a todos, sería —por lo contrario— aferrando *comúnmente* una «verdad» como esta tendría que evidenciarse aún más puramente en su pureza.

¿U obedece a la esencia de la verdad —ya que ella es siempre también «no-verdad»— que tampoco lo individual quede a la altura de ella, y que cuando más raramente queda a su altura sea cuando se trata justamente de aferrar su pleno campar (y por tanto también la deformación de su campar)? La pregunta anterior se ha planteado de forma insuficiente porque, cuando nombra la «verdad», está suponiendo que hay y que existe la «esencia» pura.

82 ¿Pero en función de qué estamos valorando la | «esencia» de la verdad y la verdad de la esencia?

¿Dónde tenemos que situarnos y podemos situarnos preguntando si, por una vez, desconfiamos a fondo —y no por motivos «psicológicos», sino por motivos que proceden de la historia del ser— de la intelección inmediata que acaba de surgir?

90

¿Por qué lo que se proclama y encomia, o diciéndolo brevemente, lo que de alguna manera resulta *público*, adquiere tan a menudo el rango de lo «verdadero»? ¿Acaso porque la «opinión pública» sigue siendo un resto exiguo de la pretérita esencia perdida de la verdad como apertura de lo ente? Porque, cuanto menos campe esa esencia, tanto más capciosamente se propagará aquella «opinión pública», adoptando aires de ser el baluarte de lo correcto e implantándose bajo figuras diversas.

91

Consagrado a la *filosofía*, el pensador está frente a un *enemigo* (la deformación de la esencia de lo ente, el cual, siendo, se niega a sí mismo) que, sin abandonar jamás su animadversión, se muestra como *incardinado* en aquello de lo que el pensador tiene que ser fundamentalmente *amigo* (el campar de la diferencia de ser). Y porque | no cabe esquivar al enemigo y porque poder fiarse del amigo 83
lo es todo, el pensador se encuentra en una *desavenencia irresoluble* con la patria única, es más, en una desavenencia que es justamente *la que le sustenta*. El arraigo en ella es incondicional, porque permanece enraizada en el margen de espacio y tiempo de la diferencia de ser (pp. 92 s.).

Todos los que vienen a la filosofía solo desde fuera, que la degustan o refunfuñan de ella, que la utilizan o [se] enojan a causa de su inutilidad, tienen que asombrarse de cómo un pensador pueda *tenerse en pie*, ya que ellos nunca encuentran el «punto» donde se emplaza su posición, ni menos aún se les ocurre suponer que el «punto» sustentante podría ser encima aquella desavenencia. ¿Pero cómo puede mantenerse uno en una desavenencia, estar *al mismo tiempo* en los dos términos de una alternativa, salvo que se sea uno de los fundadores del abismo sin fondo, únicamente en cuyos bordes todo lo valorado y acreditado recibe la asignación de lo que le es más propio, pudiendo brindar su magia durante el rato que le queda de duración del cerramiento de su esencia? (Cf. p. 35).

El punto donde tiene su posición la filosofía —toda filosofía que ha encontrado el camino hasta su esencia— solo resulta alcanzable y visible si la filosofía se concibe filosóficamente —tal como corresponde, al fin y al cabo—. | Sin embargo, hoy —y hoy más 84
prolijamente que nunca— se puede examinar fácilmente toda filosofía que haya salido jamás de la historia occidental en cuanto a sus presupuestos antropológicos o en cuanto a sus presupuestos que provengan de cualquier otra cosmovisión.

Sobre todo desde Montesquieu, este juego de caza ha encontrado una gran destreza y obviedad en su ejercitación. Este ir corriendo detrás de los presupuestos —que hoy cualquier confeccionador de una «tesis doctoral» gestiona rápidamente— refuerza para los contemporáneos cada vez más la apariencia de que este es el auténtico camino —que, después de todo, excava en las «profundidades» y los «trasfondos»— para aproximarse a una filosofía o incluso para «averiguar qué es lo que esconde». ¿Quién se asombra entonces aún de que ahora baste ya con semejante prueba de los presupuestos para dar por refutada una filosofía —por ejemplo la de Kant—, sin que nadie asuma ya el esfuerzo de embarcarse en el trabajo meditativo y de avenirse con sus cauces que nunca se agotan y que conducen al abismo? Semejante esfuerzo de apropiación, es más, incluso la mera exigencia de semejante esfuerzo, puede llegar a ser tan chocante que
85 incluso un hueso prehistórico, | del que solo se sabe que es un hueso, resulta más familiar como testimonio de una cultura que uno cree conocer. ¿Pero qué sucedería si, por una vez, esta contabilidad y esta cacería antropológicas y psicológicas llegaran a «averiguar lo que ellas mismas esconden»? Pero afortunadamente —afortunadamente para él, por la fortuna que le ha sido concedida—, este pensar «heroico» carece de toda fuerza para preguntar dando un paso más allá de sí mismo. ¿Cuánto horror tendría que propagarse entonces por el vacío que se abre «tras» toda antropología?

Si el pensamiento quiere estar equipado para la pregunta de quién es el hombre, primero tiene que situarse más allá de toda antropología y de toda psicología. Pues tan pronto como y siempre que se «pregunta» antropológicamente por el hombre refiriéndolo todo a él (ya sea como «sujeto» individual, ya sea como «pueblo»: eso da lo mismo en este ámbito fundamental), ya se ha tomado la decisión sobre el hombre, y se ha eliminado toda posibilidad de averiguar preguntando la esencia del hombre a partir de referencias totalmente distintas (distintas de la referencia con el campar de la diferencia de ser). También todas las doctrinas sobre el hombre (por ejemplo la judeocristiana) que lo definen inmediatamente des-
86 de su relación con un «Dios» son antropológicas, | siendo este al fin y al cabo el motivo por el cual en la antropología no cristiana, y en aquellas a las que les gustaría no ser cristianas pero que no pueden dejar de serlo, tenga que desempeñar una función tan esencial justamente la antropología *cristiana* y su inventario doctrinal, aunque sea en su mera inversión.

Por el contrario, en *Ser y tiempo*, la relación de la antropología cristiana, y en general de la antropología occidental (definición del hombre como *animal rationale*), con la fundamentación del «ser

ahí» es una relación totalmente distinta, porque la pregunta por el hombre queda determinada por la *pregunta por el ser*, de modo que con esta pregunta por el ser se ha superado toda antropología en lo fundamental, es decir, en su planteamiento. Por eso Kierkegaard e incluso san Agustín muy bien pueden desempeñar una «función», pero en un sentido de la trasformación totalmente distinto a como le sería posible a una antropología moderna que, *en cuanto que* antropología, considerándola metafísicamente se pusiera en el terreno del cristianismo, por mucho que, por lo demás, haga ademanes de ser pagana. (Cf. pp. 36 s.).

92

La meditación sobre la filosofía se la suele tomar como «*filosofía de la filosofía*», y si es necesario se la tacha de extravagancia de la «reflexión». Pero resulta que, en una meditación sobre la filosofía, la primera pregunta vendrá a ser dónde está la filosofía | a la que se 87
refiere la meditación, o dónde se la pone con el tipo y con la orientación de la «reflexión».

La meditación que estamos realizando aquí sobre la filosofía se refiere a aquello de donde la propia filosofía surge, a la verdad de la diferencia de ser y a la historia de la diferencia de ser. Esta meditación es cualquier otra cosa salvo una vacía referencia reflexiva sobre sí misma, sino que en todas partes es algo del todo único, que solo se incardina en la «situación» actual de la filosofía *en la transición* al otro comienzo. Ella es meditación sobre esta transición misma en cuanto que el ámbito de la historia del ser que permanece inaccesible a toda historiografía.

Lo que en el campo de visión del actual opinar (que en todas partes se queda en psicología) parece ser un mero análisis de sí mismo, en la medida en que es portado por la pregunta por la verdad del ser no es «filosofía de la filosofía», sino un discurrir acerca del campar de la propia diferencia de ser.

(Quizá tengamos que percibir ya en muchas cosas los esfuerzos de *Nietzsche* en este sentido, aunque para él estaba en juego todavía otra cosa. Cf. *Ecce homo*).

93

¿Qué aspecto tendría que tener un Medioevo moderno? ¿Qué forma tendría su «escolástica»? ¿De qué modo se promulgarían las condenaciones conciliares y dogmáticas de las tesis | de pensadores, 88
caso de que los hubiera? ¿Qué figura asumirían los prelados y los abades modernos de este Medioevo?

94

El *burocratismo* en su desencadenamiento como *consecuencia* esencial de la *técnica* y al mismo tiempo como acicate para ella.

95

Pregunta enigmática. ¿Por qué una época que está sustentada y definida por entero por la técnica, y que por tanto realiza el *mecanismo* en su forma más feroz, puede concebirse a sí misma al mismo tiempo como la época de la cosmovisión *orgánica*, siendo que, después de todo, el «organismo» debe significar la vitalidad de lo viviente, es decir, lo «no mecánico»?

¡Pero, al fin y al cabo, *organon* significa «instrumento»! Y no se ha decidido en absoluto, es más, ni siquiera se ha preguntado realmente, si es el «organismo» lo que puede definir la esencia de lo vivo o incluso siquiera si puede acertar con ella. Quizá el mecanismo y el organismo sean lo mismo, y quizá en la más extrema exageración de la técnica moderna —en la más extrema exageración del mecanismo— se muestre justamente aquello que también es propio del «organismo»: la excitabilidad e irritabilidad por aquello que él mismo pone y define como condiciones de sí mismo. Todo resultado técni-
89 co | se estimula a sí mismo a ser superado. Este engranaje ininterrumpido del mecanismo es lo «orgánico».

Lo que en esto no aparece en absoluto es una propiedad fundamental de lo vivo: el crecimiento. En el mecanismo —es decir, en lo «orgánico»— ni siquiera hay la muerte, porque él no posee lo más mínimo de vida.

96

Quien piensa *biológicamente* en serio, tiene que saber que aunque las figuras de la vida reivindican periodos de tiempo, sin embargo, son finitas y nunca son «eternas». Lo «*eterno*» es la evasión de aquellos que no saben arreglárselas con el tiempo, es decir, de aquellos que jamás lo comprenderán. De ahí que la eternidad sea el monopolio del cristianismo. Y el «pueblo eterno» no se lo piensa en un sentido biológico, pero tampoco se lo piensa en serio en un sentido cristiano, ¿sino cómo? (Cf. pp. 68 s.).

97

El añadido de la determinación de «eterno» le resulta contingente al carácter *histórico* de un pueblo, y representa una degradación de su posible grandeza, la cual consiste en la unicidad de una marcha irrepetible y quizá breve (cf. la historia de los griegos). Pero

quizá la «eternidad» sea el cebo imprescindible para darle a conocer al «pueblo» | la esencia del pueblo. 90

98

La equivocidad forma parte de la esencia de una «verdad» pública, si es que debe seguir siendo aún «verdad». Por eso, señalar esta equivocidad no es necesariamente una objeción contra la «verdad».

99

Pero si la diferencia de ser deja todo lo ente (bajo la apariencia de que *es*) en manos de sí mismo, si el mero número y su cálculo son los que prevalecen, si lo masificado y su satisfacción tienen que convertirse en principio rector de todo «gobernar» y si el gobernar viene determinado desde abajo, si para esta inversión de su carácter el gobernar necesita una máscara para poder sostenerse ante sí mismo, si lo mezquino, lo vacío, lo indeciso, el «no amedrentarse ante nada» se dirige a la figura de lo gigantesco y de la determinación de lo calculado y de lo acordado, definiendo de este modo la medida de las masas, entonces todo esto no se lo puede condenar sin más declarándolo una decadencia, igual que tampoco la autointerpretación de este proceso como un ascenso es capaz de reencontrar el camino para regresar desde la superficie del autoencomio hasta el ámbito de la meditación.

Tanto más singular resulta este proceso por cuanto que, a causa 91
de él y con ayuda de la disposición rápida y a bajo costo sobre la historia pasada (disposición que posibilita y espolea la actividad historiográfica), aparentemente todo lo grande de las épocas pasadas puede ser erigido como trasfondo y enfocado con una determinada luz, con lo cual todos los criterios pasan a ser una aparente posesión propia de este proceso. Pues, conforme a su tipo, dicho proceso no puede tolerar que la grandeza y la esencialidad de lo anterior descuellen por sí mismos, es decir, que en algún momento pongan en cuestión lo actual. Más bien, todo lo sido se lo reajusta como mera lámina de realce para que cualquiera haga de ello un uso arbitrario.

A su vez, esto singular tampoco es el poderío de algunos laboriosos hacedores aislados que casualmente hayan perdido todos los criterios pero en quienes hayan recaído todos los defectos de las maquinaciones. Sino que estos aislados, que son muchos, no son más que las últimas flojas salpicaduras de una ola cuya corriente hay que buscarla exclusivamente en el campar de la diferencia de ser y en el hombre que está incardinado en ella. La *historia del ser* se está desplazando hacia un estado que nunca hemos de valorar en función de las circunstancias del día ni de la opinión pública configurada, porque

92 también ellas son ya consecuencias, | y concretamente consecuencias que precisamente no permiten sacar conclusiones acerca de su causa.

100

El pensar habitual, que consiste en calcular, calcula de este modo: cuanto más ente sea el hombre, cuanto más se aproxime a sí mismo en cuanto que tal ente y cuanto más capaz sea de referirlo todo a eso (cuanto «más vivenciante» sea el hombre), tanta mayor certeza y seguridad tendrá que obtener acerca del *ser*.

¿Por qué tan rara vez tenemos ocasión de saber esto otro: que tanto más alumbra la diferencia de ser cuanto menos «ente» sea el hombre? Para captar la verdad de la diferencia de ser y para valorar desde ahí la entidad de todo lo ente en su fuerza esencial a la hora de campar, el hombre tendría que poder *no* ser. Porque el hombre también forma parte de lo ente y se instala cada vez más en *esta* «incardinación», por eso se le bloquea de esta manera el camino hasta la verdad de la diferencia de ser, y aunque en algunas fases le quede abierto, sin embargo siempre le resulta muy lejano. Pero, por eso, este buscar y abrir el camino es su dignidad suprema y el prendimiento de su lumbre esencial.

Limitándose a renunciar a lo ente —una renuncia que nunca es más que la evasión a otro ente distinto y, por supuesto, «supre-
93 mo»—, el hombre nunca se hará dueño de lo ente, | es decir, el custodio de la dignidad que la diferencia de ser tiene de que se pregunte por ella, el que está encarecidamente en la desavenencia, el fundador del abismo (p. 82) y el maestro del hundimiento.

«*Hundimiento*» y «final» son —así le parece a todo lo que es «natural» y «sano»— una crueldad. Por eso, todos los «optimistas» (y por tanto también los pesimistas) dirigen todo su rechazo contra el ambiente de decadencia. Resulta que este ambiente de decadencia, la mayoría de las veces, también está muy lejos de todo saber acerca de la esencia de la decadencia: la toma y la calcula como una relación con lo ente, como un cese de lo ente, como un mero camino de lo ente. Pero el *hundimiento* y la *decadencia*, si los concebimos como el triunfo supremo de la historia en su referencia con el campar de la diferencia de ser, no son en absoluto nada «negativo». Ahí donde el hundimiento y la decadencia son necesarios y están incardinados en la historia del ser, no se los puede rechazar con una distribución —tan burda y masificada como resulte posible— de «optimistas» cuestionables y efímeros.

El «hundimiento», tomándolo como un momento de la *historia del ser*, solo pertenece a esos fuertes que tienen bastante fuerza como para no hacer ruido con su «heroísmo». (Cf. p. 99).

101

Un pensador de la talla de Hermann *Lotze*[5] | hizo que se mostrara 94
en su centro lo mejor del siglo XIX: un noble que conservó la riquísima tradición de la filosofía alemana, transformándola en lo nuevo y en lo «positivo» de su época, y que no por casualidad emprendió la última interpretación propia de la filosofía platónica. El neokantianismo se limitó a transmitir de Lotze una sopa desgrasada y ya enseguida careció de todo sentido para captar la silenciosa «sustancialidad» de este pensador, en cuya obra se hacen visibles de una forma superior todos los límites de su siglo. Lotze es el pensador a quien yo amo cada vez más desde mi época de estudiante y a pesar de una creciente antinomia, pues a los *grandes pensadores* no se los puede amar: la gélida soledad que tiene que rodearles y en la que solo irrumpe el combate inquiriente contra ellos deniega toda referencia sosegada y protegida.

Toda filosofía es inhumana y es un fuego que consume. Y solo una humanidad que quiera ser más que sí misma podrá colocarse por momentos en la incandescencia y en la lumbre de este fuego, para luego, pese a todo, pasar el máximo tiempo en la luz protegida
de una racionalidad sensata haciendo cosas bien sazonadas y | ha- 95
llando ahí algún tipo de «dicha».

En Lotze, un vislumbre del contundente fuego de la gran filosofía resplandece a la luz de una bondadosa minuciosidad propia de un reparar en todo. Si se lo aclara bien sin disolverlo en meras relaciones historiográficas, ¿no podría ser hoy, y aún en el futuro, un guía y un amigo de toda juventud que empieza con el pensamiento? ¿O esta juventud carece desde hace tiempo del ánimo para arriesgarse a la tranquila y explayada meditatividad de semejante pensador, para el cual, al mismo tiempo, el lenguaje era la lira de su medianía contenida?

102

¿Quién no querrá alegrarse de que hoy aumente sensiblemente el número, la integridad, la capacidad de los *escritores* y *narradores* alemanes? Y sin embargo, queda indeciso si siguen pudiendo hacer que afluya una fuerza configuradora del pueblo o si, pese a todo, no se limitarán ya a trabajar en la conservación de todo un idilio marginal que precisamente por momentos gusta de probarse en el

5. [Hermann Lotze (1817-1881), autor de una *Lógica* (1843) y de *Mikrokosmos. Ideen zur Naturgeschichte und Geschichte der Menschheit. Versuch einer Anthropologie* (1856-1864), influyó en el siglo XX sobre todo al neokantianismo].

desenfreno y la excitación de la realidad actual, sin que llegue a resultar determinante. Pues lo que hoy resulta «configurante» —si por un momento podemos abusar de la noble palabra «figura»—
96 es el cine: | el cine americano, chabacanamente sensiblero, «forma» hoy a los hombres a quienes aún se puede formar, y no solo en lo externo —eso se puede disimular fácilmente y bien, por lo general y rápidamente y en todo momento por medio de algún «uniforme»—, sino que —hablando ordinariamente— forma sus «intereses anímicos y espirituales». ¿Qué incremento de los destrozos que causa el cine tiene que venir todavía para, paralelamente, rellenar en apariencia el creciente vacío, demorando la irrupción de la gran desolación? Pero quizá no se llegue a esta. Quizá sea una ley del carácter masificado del hombre el quedar tan aplastado en su esencia que la más leve ilusión engañosa le tenga que parecer ya una «sublimación». Y luego siguen estando aún los muchos escritores buenos que incluso tienen ocasión de que se les permita leer en voz alta ante grandes comunidades, llegando a representar para muchos una «vivencia».

Pero la más íntima fatalidad de esta situación no es, pese a todo, que el cine triunfe sobre los escritores ni que ambos se diluyan juntos en las aguas poco hondas de la «vivencia». Más desasosegante es
97 esto otro: que precisamente la integridad y, sobre todo, el | gran número de buenos escritores excluyan cada vez más la posibilidad de la llegada de un *poeta*, porque este necesita de la gran penuria y de la libertad que representa tener el coraje para sentirse acuciado en aquellos ámbitos que la modernidad ha ido eliminando cada vez más de la realidad.

¿Y qué sucedería si resulta que, siguiendo enseguida precisamente el modelo de estos honorables escritores, también los poetas maduros se fueran falseando lentamente convirtiéndose en escritores? Quizá convendría recordar de nuevo el equívoco papel que en este proceso desempeñan los editores y la industria editorial.

103

Con la creciente pleamar del «vivenciar» y de la adicción a las «vivencias», la «*belleza*» se vuelve cada vez más «bella», es decir, más apreciada, y cada vez mengua más la posibilidad de hallar su esencia y su campar en la *verdad*, la cual, ciertamente, no es el hecho —de hoy, de ayer y muy antiguo— de que una noción sea correcta, sino el ámbito luminoso donde se irradia el ocultarse, lo abierto del rehusamiento, la verdad de la diferencia de ser. Saltar adentro del campar de la verdad es equivalente a superar al hombre moderno.

104 98

El error fundamental que hace que todo actual opinar moderno quede excluido de la *historia* y de un saber de la historia consiste en la opinión de que los aconteceres de la historia representan un «desarrollo». Lo que precisamente *jamás* hay en ninguna historia esencial es el desarrollo.

Pero el pensamiento en el desarrollo sigue siendo el caldo de cultivo para toda historiografía, y como el empleo de este «pensamiento» como hilo conductor de la investigación conduce inevitablemente a «resultados», casi resulta inerradicable que este pensamiento resulte correcto, así como la correspondiente noción de historia.

105

¿Hundimiento de Occidente?[6]. ¿Por qué no tiene razón Spengler? No porque sean los optimistas heroicos quienes tengan razón, sino porque estos pretenden instaurar la edad moderna basándola en una eternidad, elevando esta época de la total incuestionabilidad a estado permanente por antonomasia. Si se llega hasta eso y mientras la cosa quede así, en efecto no habrá que «temer» un hundimiento, pues el presupuesto esencial para un hundimiento histórico es la grandeza, pero una grandeza histórica solo es posible cuando la dignidad que la diferencia de ser tiene de que se pregunte por ella es, en una figura esencial, | el fundamento de la historia. De momento, 99
Occidente *no* se hundirá, pero porque es *demasiado débil* para hundirse, y no porque sea lo bastante fuerte. (Cf. arriba p. 93; más adelante, pp. 99, 103).

106

En la culminación de su esencia moderna, la *historiografía* pasa a ser una ciencia periodística *orientada hacia atrás*: una *propaganda* que «elabora» lo pasado[7].

107

La actual época occidental es el inicio de la etapa decisiva de la *edad moderna*, una etapa que consiste en el despliegue de su campar hacia lo gigantesco y lo forzoso —siendo ambos atributos propios

6. [O. Spengler, *La decadencia de Occidente*, trad. de M. García Morente, 2 vols., Austral, Madrid, 2011, 2013].

7. [El primer Instituto para Ciencias periodísticas se fundó en Leipzig en 1916. En la Universidad de Friburgo se fundó un instituto similar en el año 1925. La ciencia periodística es la precursora de las ciencias de la comunicación].

de ese campar— que tienen todos los ámbitos de lo ente en cuanto que organismos de las maquinaciones de la diferencia de ser: el inicio de la pausa más larga y más capaz de durar de la historia occidental *antes* de su hundimiento en un nuevo comienzo.

108

El hundimiento: para el entendimiento calculador y codicioso siempre es algo que carece de valor, por representar el sellamiento y la rúbrica de la unicidad y de la solitaria gratuidad de todo lo grande.

109

La *auténtica historia* es el reino cerrado de los hundimientos que
100 recónditamente saben de sí mismos, pero que | no se conocen entre
sí. (Cf. p. 33).

110

Cuando, en el actual momento de la historia del ser, la *filosofía* haya advertido que su única tarea consiste en resituarse en la historia del ser para, a partir de ella, decir lo que está sucediendo con lo ente (que el ser ha sido abandonado), y cuando asimismo sepa que este decir es esencialmente previo a toda crítica cultural, y en general a toda crítica, representando más bien él mismo el paso decisivo hacia la verdad de la diferencia de ser, entonces ella habrá renunciado a la práctica de toda erudición y a seguir ejerciéndola, y estará gobernada del todo por la meditación silente. ¿Existe una «educación» que sirva para esta postura y que conduzca hasta ella, o hay que renunciar incluso a esta educación, porque lo único que aquí sirve para conseguir algo válido es entrar a intervenir a toda costa?

111

Historia de la filosofía: ¿de qué modo llegaría ella al poder solo si la verdad esencial de cada uno de los más grandes pensadores se propagara en todas sus posibilidades, haciéndose esto sin «nombrar» a los pensadores, y solo si todo escribir «acerca» de ellos se interrumpiera de golpe?

101 112

Los intentos crispados por demostrar encima ante la opinión pública que sigue existiendo una «*universidad*» no solo son penosos, lo cual todavía se podría soportar, sino que, sobre todo, van contra la tracción de la época y contra su incesante apremio para desplegarse. Una cosa distinta, y que encima se anticipa por completo

a la época, es la *meditación* sobre la dignidad que la diferencia de ser tiene de que se pregunte por ella. Pero eso que se reúne bajo el techo de aquella «organización general» que tiene el nombre de «universidad» carece de la fuerza y de la voluntad, pero sobre todo del saber, para esta «autoafirmación» no de la institución, sino del saber y del preguntar.

113

Toda *crítica* a un presente solo está legitimada por cuanto que representa una aclaración mediata del saber acerca de las necesidades *futuras*. Todo lo que sea quedarse estancado en precariedades e irregularidades enturbia la mirada para lo esencial y carece de lo único que sustenta la crítica: poder discernir habiéndose decidido por un rango que aún es irreal, es decir, que aún no está dado, pero que justamente por eso representa un rango que, en un sentido más original, ya *es*. Pero por eso también la auténtica crítica —caso de que se ajusten cuentas con ella desde fuera— es la que más sujeta queda | a 102
la malinterpretación de un mero —y como mucho enojado— decir «no». A una época que en unas dimensiones gigantescas se vuelve «historiográfica», es decir, que todo lo calcula en función de sí misma y de su progreso, solo se la puede sacar adelante y más allá de sí misma con la *crítica* más original, es decir, asumiendo el rango en lo más extremo: en la decisión acerca del campar de la diferencia de ser.

Esta «crítica» desperdicia su fuerza más íntima si se piensa que lo que tiene que hacer es atinar con lo actual, en lugar de comprender las necesidades de lo actual concediéndoles su consentimiento y de mantener abierta la mirada para lo gigantesco de los esfuerzos que esas necesidades tienen que emprender.

114

Hölderlin: ¿cuándo pasará a ser un precursor? Hoy se lo ha degradado a mero confirmador pretérito de un presente. Los precursores no son los anteriores y los sobrepasados, sino los inadelantables, los últimos. Y por eso son los más escasos, porque solo están destinados a decir unas pocas cosas en lo más extremo, lo cual se sustrae a toda aplicación.

¿Y desde qué precursoriedad tendrá que venir entonces el último dios?

115 103

Lo *gigantesco* como la señal distintiva de la «culminación» de la modernidad. Pero lo gigantesco no es nada «cuantitativo», sino *la* cualidad que «cualifica» por antonomasia a lo cuantitativo en

cuanto que tal, es decir, en su infinitud y en su desmesura, constituyéndolo en «cualidad». Solo ahora es cuando todo lo numérico alcanza su desapacibilidad, a saber, la desapacibilidad que tiene lo vacío y aquello sobre lo que no se ha tomado ninguna decisión. Lo gigantesco es el auténtico dios adversario de lo grande (cf. p. 99). Por eso también lo gigantesco es una forma *singular* de la «grandeza» histórica.

116

¿La *masificación* del hombre viene de su *falta de rumbo* o esta se sigue de aquella? ¿O ambas cosas son ciertas y por eso hace falta buscar un fundamento más profundo? ¿Cuál?

117

Cuando el hombre se pone a sí mismo como objetivo en el modo de asegurar su perdurabilidad, entonces ha perdido todo rumbo y objetivo, y llegará el día en el que el vivenciar en cuanto tal tendrá que llegar a ser la «máxima» vivencia. Y aunque con esta manera de organizar todo hacer poniéndolo en función de la «autoafirmación» y todo tramar tal «autoafirmación» todo resulte correcto, y aunque este resultar correcto haya pasado a ser la consecuencia esencial de dicho organizarse, entonces, pese a todo, podría suceder que, en la
104 «vida», *todo resultar correcto* | se basara en una falacia.

118

En la duración, supuestamente muy consistente, de la época principal de la modernidad que está despuntando, el reloj de la historia ya está tomando impulso para una campanada decisiva. De forma siniestramente lenta y oscura se está alzando la pesantez del martillo.

(De niño, estando a menudo solo en la imponente viguería de las viejas campanas, a diario veía presente —hoy como ayer— este martillo).

119

¿Acaso la época y todo lo que sirve para introducirla no necesitan que se tenga con ellas la gran indulgencia de que se les mantenga apartado todo lo digno de ser cuestionado? Pues dentro del campo de visión de la época, lo digno de ser cuestionado no puede representar más que una desintegración. ¿Y quién de aquellos que tienen que fundamentar el «ser ahí» querría tener que desintegrar?

¿Pero qué sucedería si todo preguntar por la diferencia de ser fuera en vano? ¿Si lo ente, tal como es y como llega a ser en su absorta imperturbabilidad, es cuando se siente más plácido y cuando

se desarrolla con mayor éxito? ¿Si incluso el preguntar | por la dife- 105
rencia de ser fuera un error? Pero incluso entonces tendría que haber quienes soportaran ese error, para que a lo ente se le confirmara su legitimidad incluso gracias a esta superflua infructuosidad. ¿O incluso esta no es más que el remoto resplandor del campar de la diferencia de ser, de ese rehusamiento que el hombre moderno niega de forma cada vez más resuelta?

120

¿De dónde se nutre pues este celo que en los «problemas» de la filosofía encuentra una ocupación, que no respeta ni siquiera al «ser» y que confecciona montones de libros sobre eso? Si esto se omitiera, si el nombre y la tradición de la erudición filosófica se olvidaran y si esta omisión fuera auténtica, entonces tendría que perseverar aún en su fuerza un presagio de la diferencia de ser. Y este «no» sería lo bastante grande ahí donde, por lo demás, solo se propaga lo pequeño. Pero aunque semejante presagio no pueda ser poderoso y aunque la «filosofía» siga adelante como un mundillo, sin embargo, tampoco la vanidad de los eruditos ni su ley de inercia pueden ofrecer ya ningún fundamento explicativo suficiente. Quizá este proceso, que en sí mismo resulta ya indiferente, siga siendo pese a todo un intento extremado por parte del abandono del ser para hacerse a sí mismo
cada vez más irreconocible, | volviéndose con ello cada vez más 106
obstinado y definitivo.

121

¿Se ha decidido *la diferencia de ser* para su modo más original de campar: el rehusamiento? ¿Y esto de forma tan original que la diferencia de ser le deniega la verdad a este campar? Si así fuera, entonces en el denegar del rehusamiento se encerraría el supremo acontecimiento de hacer apropiado. Y el otro comienzo se lo habría desplazado a una lejanía para la que no conocemos medida ni dirección. Todo lo grande y lo escaso del poetizar y del pensar se lo habría resituado ahora en su espacio, al que solo el silencio de la expectativa otorga toda la riqueza del extenderse. Y sobre la incardinación en el acontecimiento de hacer apropiado únicamente se decidiría en función de la fuerza del silenciar. Pero esta fuerza sería lo más difícil de reconocer. ¿Pero por qué la diferencia de ser no habría de volverse, por fin, lo más arduo por excelencia? ¿Por qué esta dificultad y esta gravedad no deberían constituirse en ley fundamental de la filosofía en el otro comienzo?

Si por una vez el gran silenciamiento —un silenciamiento simplemente reposado— se tiende sobre la diferencia de ser, si lo ente

—abandonado por dicho silenciamiento— ya solo se volatiliza en la leve corriente de aire de su propio alborotar, y si lo pequeño se ha calculado y asegurado definitivamente la forma de la grandeza que
107 le corresponde, es decir, | lo gigantesco: ¿qué ha sido entonces del hombre? Respuesta: un ser que todo lo conoce y todo lo puede, y que ha organizado tan por completo este conocer y poder en una capacidad irrestricta de manejar que ya no se le escapa nada presente ni nada pasado. Ahora ya solo se puede adiestrar todo, y a él mismo, para rechazar el único peligro que queda, el único peligro que quizá todavía se puede acentuar: que al hombre no se le vuelva aburrida su propia capacidad de resultar aburrido. Este rechazo tiene que tratar de hacer que lo ente sea cada vez más «bello» y que todo esté cada vez más organizado, pasando los propios organismos a constituirse por su parte en el objeto de la práctica de organizar, con lo que el hombre puede persuadirse de estar inaugurando un campo de actividad cada vez más acrecentado y, por tanto, cada vez «superior». Y sin embargo... el aburrimiento se vuelve cada vez más vacío y pertinaz, pues, al fin y al cabo, no es más que la única sombra —que no cabe eliminar— de la diferencia de ser que todavía se puede arrojar en el espacio del abandono del ser por parte de lo ente.

Pero entre tanto *existe* un llamamiento de lo grande para lo grande, y *existen* desconocidos que perciben esta llamada de quienes silencian, dejándosela reservada en el corazón solitario hasta que llegue el silentísimo día de la diferencia de ser. Todavía sabemos poco
108 acerca de | cuánto tiene que saltar hacia delante la individualización de los hombres para que alcancen la incardinación en la diferencia de ser y funden una comunidad de fundadores completamente nueva: una comunidad de fundadores que pregunte desde la verdad de la diferencia de ser.

122

El hombre como sujeto. ¿Por qué se «piensa» al *hombre*, y por qué se «piensa» al hombre cada vez más exclusivamente en función de lo que hay dado, y de lo que hay dado desde hace mucho tiempo: las predisposiciones y las condiciones? ¿Por qué no pensarlo en función de aquello que no está sujeto a condiciones, y que no es aquel factor de cálculo que se llama «providencia», sino la diferencia de ser?

Lo dado y sus condiciones dadas, ¿de dónde obtienen esta fuerza para promocionarse consiguiendo que se los considere lo «real», y que a lo real se lo tome por lo ente, y que a lo ente se lo tome por la diferencia de ser? ¿Qué es el hombre, para que sucumba a este encantamiento justamente cuando se figura que ha consumado el desencantamiento de todo elemento supersticioso?

Se toma al hombre como lo más presente y como lo dado (como sujeto), para que él se rodee de todas las cosas dadas que se puedan alcanzar, y para que él rellene todo intersticio que todavía podría hacerle presagiar que impera un espacio intermedio que quizá acontezca como la propia diferencia de ser: un espacio intermedio cuya apertura | es la única capaz de hacer que aparezca a la luz el simple 109
poder esencial de lo ente para campar, y la única capaz de hacer que la diferencia de ser pase a ser verdad.

Y entonces resulta que *Ser y tiempo* se lo «lee» y se lo despacha como «subjetivismo». ¿O acaso es que, sin confesárselo y sin tener un saber sobre ello, se presiente el peligro que desde ahí amenaza a toda antropología? ¿Qué otra cosa es la antropología más que la glorificación y la consolidación del hombre como *sujeto*, la glorificación y la consolidación de lo dado como el centro de referencia para todo lo dado?

123

En ocasiones, las *vías* son más decisivas que unos «resultados» que fingen ser metas. ¿Qué es más esencial, correr agobiado de un lado para otro en las planicies de lo que se asiente, aprovechándose de todas las conexiones con todos los que ahí corren agobiados, o tener que resolverse a ascender un sendero montañoso cada vez más solitario, sin importar si el que asciende llega a ver jamás la cima? ¿Pero *mientras asciende* no sabe que se está encaminando a una meta que nunca se encuentra en la planicie de un punto de parada? Mientras asciende, es sostenido por la altura que hay sobre él y, quedando cada vez más alto, mira desde arriba hacia abajo. ¿Cómo podría ser ahí posible ponerse de acuerdo con la planicie? Solo en el espacio del ascenso descuellan las cimas como una garantía inasible de las «metas».

124 110

Si la *filosofía* debe hallar de nuevo el camino hasta su esencia, es decir, si su campar debe arrancar de nuevo en un comienzo más original, entonces ella debe surgir únicamente de la verdad de la diferencia de ser, y previamente de la resuelta pregunta por tal verdad. No porque la diferencia de ser haya de convertirse en mero objeto que hubiera de definir puramente a la filosofía: la diferencia de ser nunca es capaz de resultar un objeto. Pero la diferencia de ser sí que viene a definir por sí misma aquello que la filosofía tiene que averiguar preguntando, así como este preguntar mismo, pues la diferencia de ser, en cuanto que acontecimiento de hacer apropia-

do, «es» unitariamente y a la vez el fundamento del preguntar y de aquello a lo que se pregunta.

La única preparación para la filosofía que ahora todavía resulta posible consiste en dominar lo poco esencial de su historia: la sentencia de Anaximandro, las sentencias de Heráclito, la «enseñanza» de Parménides, el *Fedro* de Platón, la *Metafísica* de Aristóteles Z-Θ, las *Meditaciones* de Descartes, la *Monadología* de Leibniz, la *Crítica* de Kant (la triple), la *Fenomenología del espíritu* de Hegel, el *Tratado sobre la libertad* de Schelling, el *Legado* de Nietzsche a su *Obra principal*. Tener presente en un diálogo cada una de estas obras en su singularidad, sin sucumbir a la tentación de la erudición historio-
111 gráfica y del arte de calcular. Semejante | dominio solo puede surgir
de un preguntar original que, a causa de la penuria de la propia diferencia de ser, e inicialmente a causa del abandono de ser por parte de lo ente, se haya convertido en una necesidad. La consecuencia es desembarazarse por completo de toda figura anterior de la filosofía.

Entre tanto, en el mundillo filosófico el «interpretar» se ha convertido en *la* moda. Todo el mundo se dedica a «interpretar», y haciendo eso es cuando, más que nunca, olvida la meditación acerca de con qué finalidad, a causa de qué necesidad y con qué derecho se interpreta.

125

Si de pronto desaparecieran los motivos para seguir manteniendo la práctica y las posibilidades de confeccionar algo «nuevo» modificando lo que había hasta ahora y que ya ha sido múltiplemente calculado de una y otra forma, si se tratara de preguntar a causa de la necesidad esencial de la filosofía misma, entonces se desvanecería de golpe el envanecido e hinchado mundillo filosófico. Y entonces tendría que evidenciarse qué poco se ha comprendido partiendo únicamente de la gran historia de la filosofía, y cómo todo se lo trató en amplia medida únicamente dentro del campo de visión de la «ciencia», de la «cosmovisión» y de la «conducción de la vida», pero no
112 desde la esencia misma de la filosofía: partiendo de que, | en ocasiones,
la diferencia de ser destella para volver a apagarse en lo ente.

Todo confeccionar «obras» nos volverá cada vez más ineptos para comprender la pregunta por el ser... porque de inmediato se nos sugiere evadirnos a la erudición.

126

Si primero lo ente recibe asignado el ser en la objetualidad, y si encima esta objetualidad se la toma en un sentido «realista», y si incluso la diferencia de ser se la recoge como un guante que uno puede en-

contrarse en el camino y se la investiga directamente, solo entonces sale a la luz que lo ente, ya desde hace tiempo, se lo ha degradado tácitamente a lo que hay dado, y que, *por causa de esto*, ha quedado relegada la voluntad esencial de aquello que alberga en sí la verdad del ser, la voluntad esencial de la obra y del acto, de la meditación y de la renuncia.

127

¿Qué sucedería si los pensadores de verdad, por una vez, tuvieran que llegar a saber del todo de qué modo su preguntar es sustentado y sobreiluminado por la diferencia misma de ser?

128 113

A quienes preparan, les espera una lucha por algo totalmente distinto y lejanamente presagiado: en ninguna parte hay un apoyo ni ningún camino firme, de ninguna parte viene un alentamiento y, sobre todo, jamás llega ninguna confirmación: solo malinterpretaciones y, lo que es aún más insoportable, una benevolencia bienintencionada. Y esto presagiado, si no debe constituirse ya en la verdad de la diferencia misma de ser, resplandece como el margen de tiempo para la fundación del campar de esa verdad: el «ser ahí», en el que el hombre es destruido como *sujeto* y forzado a erigir un lugar, aunque solo sea el de su hundimiento.

¿Pero qué sucedería si el hombre se quedara por su culpa incluso sin la posibilidad de un hundimiento?

129

«*Prestación de asistencia*»: el desvalido espacio para aquel estar del hombre dentro del «ahí», en cuya apertura lo que oculta se rehúsa en cuanto tal mostrándose en dicho rehusamiento, de modo que nunca se hace objeto en el sentido de algo que está enfrente. Prestación de asistencia significa casi lo contrario de eso que «se» conoce como las «preocupaciones», las cuales son aquel precipitarse y quedarse estancado en el ansiar y el adquirir a base de esfuerzos. Pero prestación de asistencia, al fin y al cabo, significa aquel | recogi- 114
miento del hombre desde la simplicidad de aquella referencialidad sin ansias, sencilla y creadora con la diferencia de ser, siendo casi una serenidad despreocupada por confiada, solo que con su fuerza de tensión propia, pero sin ser entonces una serenidad así, porque *ella* (al igual que la fuerza de tensión propia de una preocupación que nos tensa y bloquea) es lo no creativo.

Prestación de asistencia es el nombre para decir que no somos capaces —aún no— de nombrar la fundación del hombre en el «*ser ahí*», y que incluso cuando uno todavía se arriesga a emplear un nombre así todo procede de lo que había hasta entonces e incluso todo pretende quedar explicado a partir de ello (*cura*). Y sin embargo, todo está pensado desde lo distinto: que la *verdad del ser* se haya convertido ya en lo que se pregunta para averiguarlo; que el hombre ya no sea sujeto; que lo ente ya no sea el objeto ni, menos que nunca, lo «en sí»; que, sobre todo, el hombre no sea el origen del ser ni, por tanto, aquello que aún acaba malinterpretando al ser mismo, tomándolo como aquello a lo que la opinión de una agudeza calculadora pudiera atrapar como a un fugitivo que va por ahí dando vueltas para encerrarlo en un sistema categorial.

Pero quizá el acostumbramiento a este desacierto haya arraigado tan firmemente, quizá toda la época de los tiempos modernos
115 viva basándose tanto en este acostumbramiento, | que al pensamiento ya no le resulte posible liberarse de estas lignificaciones por medio de un esfuerzo del pensar. Pero quizá sí sea posible un preludio, si se lo toca tan discretamente como resulte posible y, sobre todo, sin pretensiones de que se lo tenga en cuenta dentro del mundillo filosófico ni, menos aún, de la escolástica de una cosmovisión. ¿Pero quién sería capaz de escuchar y de leer unas «lecciones» de otro modo que como algo habitual dentro del mundillo, solo que, quizá, un poco más ávido de lo «distinto» y lo «nuevo»?

130

La *verdad* nunca es objetivo ni «ideal», sino que siempre es solo un comienzo que se oculta, un fundamento abisal. Por eso sigue siendo tan insuperable el peligro de alejarse de la verdad, porque el hombre se figura que tiene la verdad delante de sí, como si fuera un objetivo, siendo que, pese a todo, desconoce y olvida por completo su esencia. Pero si la verdad es comienzo, ella solo *está* para esos escasos momentos de las grandes decisiones, es más, ella *es solo* el apercibimiento mismo que nos hace el espacio que depara las decisiones. ¿Y estas? Se tienden entre la incardinación del hombre en la diferencia de ser, es decir, si el hombre es capaz de otorgarle una morada a la diferencia de ser, o si se conforma con lo ente.

116 131

Lo *grande*, cuando ha permanecido así de grande, ¿ha repercutido jamás? Para repercutir tendría que haberse avenido con el empequeñecimiento. La «repercusión» y el «efecto» no son adecuados a todo lo que es grande. Lo único que tiene una referencia pura y

única —y en el fondo sin relación— con lo grande es, a su vez, lo grande mismo, que no necesita que nos preocupemos por ello.

132

Cuando lo imposible —lo que se sustrae al cálculo— se ha vuelto imposible, el hombre ha falseado su más mezquina pequeñez haciéndola pasar por grandeza.

133

La obviedad es la forma «más afortunada» de poseer la «verdad». ¿Pero qué significa aquí «fortuna» y qué significa aquí «verdad»?

134

Pero la diferencia de ser se mantiene oculta a sí misma en su propio campar —garantizando así que su abismo quede intacto— solo cuando el pensar, dando la espalda a toda objetualidad, aprende a presagiar el sigilo y lo recóndito de la diferencia de ser, y que eso
no es lo apartado y vacío, y que en general lo «ente», | en sus formas 117
más generalizadas de la naturaleza, de la historia, del hombre, ya no es capaz de aportar nada más para hacer las señas que apunten hacia la diferencia de ser, sino que, más bien, *solo un ámbito de aquello sobre lo que hay que tomar decisiones* —lo abierto e infundado de la proximidad o la lejanía de los dioses— permite que arriesguemos el primer paso hacia la verdad de la diferencia de ser.

¿Pero qué lejos estamos de aquel ámbito? ¿Hasta qué punto la mirada ha sido desviada en la dirección errónea, si encima se figura que lo abarca todo? ¿Y qué es lo que queda? El hombre, el pueblo: el monstruo de un apremio vital que se dedica a practicar política cultural, declarándose a sí mismo eterno y degradando toda la historia a mera preparación y a mera precursora de lo «propio»; el hombre, que se ha vuelto impotente a la hora de situarse en el aire libre de la dignidad de preguntar.

135

Si aún queda fuerza para un pensar histórico, entonces este solo tiene que realizar una única cosa: erigir lo grande de la historia en todo lo que tiene de desconcertante y, al amparo de la cordillera de esto desconcertante, hacer apreciar qué poco profundo y qué llano es lo obvio, que es donde el cálculo moderno adopta sus poses negando toda voluntad de meditación.

Pero lo más desasosegante es cuando lo llano y vacío parece has- 118
tiarse de sí mismo y empieza a descubrir lo grande y a dar lecciones

sobre ello, dándoselas de su custodio. Solo ahora es cuando se ha completado la tiranía de lo pequeño y cuando el enredo se ha vuelto inextricable.

136

Pero todo esto tiene que suceder para que la *diferencia de ser* vuelva a resolverse para un momento histórico en el que resuene el júbilo de su desavenencia y en el que todo calcular y todo hacer, tal como se han pavoneado por primera y única vez, se desmoronen como una pequeña adicción.

¿Pero quién será capaz de asumir aquella resolución en un lugar que se está configurando para resguardar la verdad? ¿Quién será capaz, pues, de percibir previamente a fondo esa resolución, y de dar todo lo que ha aprendido a cambio de asumir lo completamente distinto?

¿De dónde debe *llegarle* al hombre el aliento de aquel impulso de la sobreoscilación que rebasa lo que para él había habido hasta ahora? Siendo que, después de todo, esto que para él había hasta ahora, junto con el modo como la historiografía se lo deja dispuesto todo, le permiten cada vez más disfrutar de lo «bello» de cualquier tipo y de cualquier época, atribuyéndose un logro con la or-
119 ganización de este | disfrute y tomando así la política cultural misma por «cultura», la cual tiene que ser ya por su parte el inicio del abandono del ser. Con cuánta falta de escrúpulos queda ahora exonerado [el hombre] de cualquier tipo de destreza, por leve que sea, a la hora de hacer cualquier cosa, encontrando a cambio los vocingleros para eso, como si el hombre ya solo aguardara a que le siguieran entreteniendo continuamente con tales imitaciones, viendo en eso incluso una apropiación de la «formación».

Ciertamente, con razón está mal vista la «*formación*» si se la toma como una prerrogativa de posesión de la que goza una clase privilegiada. Pero si, por reacción a ello, se pretende hacer accesible la «formación» al «pueblo» entero, entonces, al fin y al cabo, se está afirmando previamente aquel concepto deformado de «formación»: la diferencia se mantiene meramente en el ámbito del trazado de la frontera para la franja de difusión, que ahora, precisamente, debe ser *sin* fronteras.

Nadie está denegando la «formación» a quienes hasta ahora habían quedado excluidos. Solo que con eso no sucede nada para la «formación» del «pueblo». ¿Pues qué es la formación? Volver a situarse meditando en la morada que ocultamente se le depara al espíritu creador. Formación es, primero, meditación: el inquiriente sufrir lo oculto, que incluso es tramado por la propia la diferencia de

ser. En cuanto que meditación, | es una disposición a la transforma- 120
ción; pero siendo tal disposición, es el desasosiego de la «prestación de asistencia» para la incardinación en aquello que, en cuanto que la diferencia de ser, apremia a las decisiones esenciales acerca del hombre: dónde toma su origen, qué es lo que niega y para qué se sacrifica. Pero esto no por mor del hombre, sino en aras del «ser ahí» en cuanto que la fundación del margen de tiempo para el momento histórico de la diferencia de ser.

Estar comprendido en la «formación», hacerse miembro de aquella incardinación, es algo difícil y que raras veces sucede.

Y la «formación» no es un asunto de la «posesión», sino de la vocación y el destino. Y los destinados tienen que entrar desde muy lejos en un «presente» que les resulta ajeno, y lo único que ese presente puede ser siempre para ellos es una vía de tránsito, pero nunca una estancia.

137

Cuando el hombre haya encontrado primero en la «cultura» su campo de visión y su campo de prestaciones, y cuando se haya puesto como objetivo la «conservación» de los «*valores*» culturales, entonces llegará el día en el que justamente este tipo de «cultura» tendrá que convertirse en medio de entretenimiento y de disfrute para el «pueblo». *«Cultura» es la organización de | «vivencias»*. Y la capa- 121
cidad para esta organización será el criterio para decidir si un pueblo es «pueblo cultural» o no. Pero la organización de vivencias tiene como objetivo lo que solapadamente es la finalidad de toda «cultura»: hacer superflua la meditación sobre la diferencia de ser por vía de ejercitar lo ente, y aspirar a la falta de meditación como el estado de satisfacción general.

Que no me vengan ahora indicando que, después de todo, por todas partes se hacen cosas «buenas» y «de muy buen gusto» y que, en comparación con épocas pasadas, se ha logrado un progreso. No es que estos cálculos no sean muy correctos, que lo son, pero se quedan en unos cálculos *dentro* del mundillo cultural que, precisamente *por el hecho* de ser presentados y exhibidos, demuestran que no se piensa en absoluto en poner en cuestión la «cultura» en cuanto tal, es decir, el modo de ser moderno del hombre que queda caracterizado por ello —pero que no por eso queda fundamentado—. A eso se debe que justamente los esfuerzos por parte de quienes son «ordenados» sean los que fracasen, porque esos esfuerzos solo pretenden modificar gradualmente *dentro* de una situación del hombre moderno que viene condicionada desde hace tiempo, abusando también de toda meditación original al malemplearla como mero

122 medio auxiliar para *esta manera* | de eliminar los «desarreglos», siendo que el auténtico desarreglo es el estado y la posición del hombre como sujeto.

¿Y si resulta que ni siquiera acontecimientos *tales* como la primera guerra mundial desquician al hombre, sino que le permiten más que nunca hacer pie en su «esencia» como sujeto? ¿O acaso esta guerra mundial, exactamente igual que la siguiente, tampoco es más que la consecuencia del hombre moderno, y pese a toda la grandeza del recóndito y sigiloso sacrificio de los hombres individuales no es aún una intervención de la diferencia misma de ser en la esclerosis de lo ente?

¿*Qué* acontecimiento tiene que venir y hay que preparar *entonces* si al hombre hay que arrancarlo para sacarlo del incesante empequeñecimiento de su *esencia*? ¿Cómo puede empezar él mismo una irrupción, si bajo la figura de lo gigantesco este empequeñecimiento tiene que parecerle un engrandecimiento?

Al margen de cómo se tome aquí la decisión, los «mejores» (ἄριστοι) seguirán actuando a contracorriente de su «mejor voluntad» si se siguen moviendo y mientras se sigan moviendo en el nivel
123 de un calcular aplicado y dedicado | a la «cultura» y a la «formación». Trabajarán con tanta mayor seguridad para que pronto se alcance una esclerosis del actual campar del hombre cuanto más afanosa y esforzadamente se dediquen a excavar todo lo «bueno» y «bello» de épocas anteriores, haciéndolo accesible bajo una forma de muy buen gusto. Mucho se volverá «mejor», y sin embargo esta mejora no será más que el acostumbramiento a un abandono del ser y a una falta de meditación que de esta manera quedarán cada vez más escondidos. Y quizá con todo esto lo único que venga sea un nuevo tiempo de cosecha para un mal curialismo, pero muy astuto y muy seguro de todos sus medios: el curialismo de un cristianismo que se ha vuelto «capaz de cultura» y al que los poderes destructores y confundidores envían por delante como paladines de la «cultura».

138

El hecho de que *ya no* «se» quiera ser el «pueblo» de los poetas y pensadores, o de que solo se lo quiera ser *así también y como de paso*, ¿no demuestra que ya se está de camino a decir «sí» *sin reservas* a todo carácter moderno con el que las fuerzas destructivas, que por primera vez cierran filas, pudieron afianzarse y propagarse? ¿Y si con esa autonegación los alemanes se dirigieran a la trampa más
124 oculta, contundente y segura | que se les ha tendido hasta ahora? Máxime siendo tan fácil renunciar a aquel carácter poético y pensa-

tivo, fomentando a la manera de la «política cultural» a actores de cine, pianistas y escritores de todo tipo. ¿Quién no concedería a esta gente unos buenos ingresos y al «pueblo» un suministro bien organizado de vivencias? Sobre todo teniendo en cuenta que no basta siquiera con aceptar también a los «poetas», dejándolos «naturalmente» en su sitio —dentro del polifacético mundillo cultural—.

Pero la meditación se topa aquí con una pregunta que, si se la pronuncia, lo desplaza todo primero a la gravedad y al alcance de las primeras decisiones: ¿de qué «sirven» los poetas y los pensadores cuando la «substancia» del «pueblo» está amenazada desde dentro y desde fuera? ¿No hay que asegurar primero esta «substancia», y asegurarla de tal modo que al mismo tiempo se siga practicando la «cultura»? ¿Pero qué significa aseguramiento de la «substancia»? ¿El pueblo no es más que una «masa viviente» en la cual y sobre la cual se va acumulando una cultura? ¿O es justamente aquí donde se encuentra la causa de un desconocimiento: el desconocimiento de que justamente la propia «substancia» solo se define y se compone en su legitimidad y en su modo a partir de su esencia, | y de que esta 125
«esencia» del pueblo consiste aquí, para los alemanes, en meditar sobre lo que la propia diferencia de ser tiene la intención de hacer con ellos?

Si los alemanes quieren hallar su esencia para solo así salvar su «substancia», ¿no hay que girar primero todo pensar para sacarlo de aquellas nociones del hombre como *animal rationale*, es decir, tal como lo entendemos hoy, como una comunidad de vida que practica la cultura? ¿El carácter de «substancia» y de «sujeto» no hay que revocarlo como una malinterpretación, y no hay que sacar al hombre al aire libre de la verdad de la diferencia de ser, a la dignidad de ser cuestionados que tienen su vocación y su destino como la vocación y el destino de aquel que no debe llegar a hacerse nada dado que se pueda cuidar, sino que tiene que ser una *marcha* de transición hacia el auténtico hundimiento, es decir, hacia el hundimiento que surge de la voluntad de campar? ¿Cómo, si el miedo al «hundimiento» trastornaría la voluntad de campar haciendo imposible lo sencillo?

La meditación tiene que atreverse a avanzar hasta aquí. Y durante mucho, y aún muchísimo tiempo, tiene que quedarse aquí, permaneciendo quizá durante toda una época en este puesto, para ver si ahí, de improviso, en lugar de «cultura» no empieza a crecer lo ente a partir de la diferencia de ser. | Pero nosotros no queremos calcu- 126
lar, sino... esperar desde el saber del campar de la diferencia de ser, o quizá ser solo una señal de quienes esperan.

139

Cuanto más esencial, es decir, cuanto más inicial sea una filosofía, tanto más resueltamente hay que preguntar en ella —desentendiéndose de los «contenidos» y de las «formas»— acerca del planteamiento y de las direcciones de los pasos del *movimiento de la pregunta*, pues este movimiento mismo, y únicamente él, es el que crea y compone el espacio meditativo: saber manejarlo es lo único que les importa... a aquellos que, a su vez, tienen por sí mismos que preguntar. A los demás les resultará indiferente por qué «lado» y en qué «capa» malinterpretan una filosofía, es decir, se la dejan preparada en función de sus propios hábitos de «pensamiento».

140

La *diferencia de ser*, como prestación de adecuación, «es» la fundación del espacio de tiempo, y por tanto de todo «dónde» y «cuándo». Por eso la diferencia de ser nunca «es», y de ninguna manera «tiene vigencia» jamás, siendo que, después de todo, lo que constituye la vigencia no es más que la objetualidad del valor, y que lo que se considera objetualidad no es más que una deformación de la esencia de la entidad.

127 Esto que de ninguna manera «es» jamás, a nosotros, hombres ávidos de lo ente, nos parece que se escurre, pero ha sido esbozado desde el «ser ahí» como lo más único y lo que más nos templa, siendo por tanto lo más definido, en comparación con lo cual toda «lógica» se queda en un mero balbuceo de «exactitud» y «univocidad».

La diferencia de ser no es ni un tema de la «investigación» ni un «objeto» del cálculo «dialéctico» ni una cosa de «ciframiento», el cual, al fin y al cabo, se queda en un volver a calcular trasladado al «vivenciar» y pretextando la confesión de que de ese cálculo no saldrá ningún resultado (el «fracaso»[8]).

141

Cuántas malinterpretaciones se habrían provocado forzosamente solo con que *Ser y tiempo* hubiera sido comunicado por completo... puesto que, en esa obra, la voluntad de lo original todavía estaba recubierta del ropaje de la «investigación» y de la «mostración». Y sin embargo, tan pronto como el pensar habla, parece haberse vuelto yerto, lo cual le queda ahorrado a la gran poesía, a la que le está permitido decir lo que es propio suyo incluso una y otra vez y siem-

8. [Cf. K. Jaspers, *Philosophie II. Existenzerhellung*, Julius Springer, Berlín, 1932, p. 411].

pre de forma nueva. Qué resecas y vacías se quedan ahí las frases del pensar... puesto que, al fin y al cabo, de ellas se niega precisamente el origen correspondiente y aquel instante templante | en el 128
que la irradiación del campar de la diferencia de ser arranca y nos alcanza con su sacudida.

142

Grandeza: sus diversas figuras (cf. arriba p. 46).

Lo gigantesco: el cálculo resuelto a las maquinaciones de lo ente y que niega lo imposible.

Lo titánico: la violencia de la intransigencia que escoge la sublevación contra los dioses.

Lo incipiente: fundar el origen de lo más sencillo en su unicidad y en lo que tiene de no sobrepasable.

143

La fuerza suprema de la más pura persistencia otorga la cercanía de lo más digno de ser preguntado... y eso es *la diferencia de ser*. Pero la aproximación a la diferencia de ser en cuanto que rehusamiento es la pura referencia del haberse sustraído, que es donde se brinda toda la plenitud de la cercanía y donde se supera toda indiferencia así como toda avidez.

Quien ha sido arrojado a la órbita de la historia de la diferencia de ser, llegará el día en el que ya solo tendrá que hablar desde el espacio de tiempo del rehusamiento, renunciando, a cambio de ello, a todo cálculo que se hace con lo que se ha realizado y con aquello que se ha convertido en posesión. Si el hombre debe presagiar el campar que aún le está reservado —*hacerse* el fundador de la verdad de la diferencia de ser—, | entonces tiene que venir una 129
gran ruptura que arranque las cadenas que encadenan al hombre moderno a la objetualidad y a la ejercitación de ella. Lo que el hombre necesita no son *nuevos* valores, sino desprenderse de los *valores*, que para él representan una objetualización sin trasfondo de sus «ideales», los cuales solo se hicieron posibles ellos mismos después de que el hombre se sustrajera al campar de la diferencia de ser (como φύσις) y al campar de la verdad (como ἀλήθεια). Donde todavía quedan «valores» «que importan», el hombre sigue *enredado en el cálculo*, y concretamente de modo tan incurable que le parece que, por el hecho de tener *«valores»* como objetivos, ya con eso se ha desembarazado de todo mero «provecho» y «cálculo».

¡Y si entonces un simulacro de filosofía aún le hace encima el cálculo explicándole la presencia de «valores», igual que si fueran objetos! Pero, al fin y al cabo, sí que son «objetos»: aquello que el

hombre pone ante sí y quiere tener delante calculándolo, y por eso toda «filosofía» de los «valores» es una apariencia, y para oídos más refinados, un escarnio de la filosofía: un escarnio que procede del mismo «origen» que la reticencia que la «antropología» siente hacia la filosofía, y que es el motivo por el cual ambos, el escarnio y la «antropología», se entienden tan bien. El «recalcular para obtener nuevos valores», del tipo que sean, no es más que una forma de enredamiento —que cada vez se vuelve más ciego— en el campar moderno del abandono del ser.

130 No conocen lo digno de ser cuestionado, salvo en esa deformación suya que son los «problemas». Pero lo digno de ser cuestionado es lo que más profundamente se rehúsa y lo que jamás puede extirparse. Rendir honor a lo digno de la pregunta: eso es lo que significa *preguntar*, poner en lo abierto, es más, fundar y edificar por vez primera lo abierto. Rendir honor es algo fundamentalmente distinto que valorar, que siempre se queda en un calcular.

Rendir honor: entrar en el campo de repercusión de la dignidad, en aquello cuya dignidad y cuyo rango supremo se revelan en que exige para sí mismo la pregunta, en que exige que se pregunte por él para averiguarlo, en que exige para sí la fundación de la propia verdad y de su campar. La diferencia de ser, que se adecúa su verdad haciéndosela su campar más propio, no es otra cosa que esto: el acontecimiento de prestar la adecuación.

144

El *abandono del ser* por parte de lo ente: incluso así, la irradiación del campar de la diferencia de ser está protegida por el lado de lo ente. Y así es como parece que lo único necesario es reconquistarle a lo ente (tal como se lo interpreta y se lo calcula ahora) la diferencia de ser... o liberarla de la objetualidad y de las maquinaciones.

¿Pero y si la diferencia misma de ser se hubiera apartado y retirado de lo ente? ¿Y si en esta retirada se cifrara la señal de que la diferencia de ser, en el futuro, solo se podrá valorar y saber desde
131 la verdad de su campar, y de que, | por tanto, todos los criterios con que cuenta el hombre actual nunca bastarán para la diferencia de ser, sino ya solo para sus «vivencias» propias, en cuya ejercitación el hombre da vueltas sobre sí mismo como la bola hueca del aburrimiento que busca evasión?

Si las cosas están así, entonces, después de todo, habrá que dejarle a la diferencia de ser el ocultamiento, e incluso primero habrá que fundamentárselo. Y entonces, solo rara vez a un querer y a un sustentar humanos les estará permitido asumir el recóndito regalo de ser templados del todo por los abismos de la diferencia de ser y

de experimentar, en la cosa más callada, la prestación de adecuación a la apertura del ahí: la irradiación del campar de la diferencia de ser desde ella misma.

145

El mero calcular toma lo futuro como un objetivo fijamente establecido que está delante: como objeto hacia el cual se calculan las vías. Sin embargo, lo futuro se convierte entonces, como mucho, en lo *in*calculable e *im*previsible. Pero fundar el futuro es un proceso distinto y que todavía nos resulta ajeno, un proceso en el que lo fundado pasa a ser un terreno aún no hollado y un abismo sin fondo que solo se salva con un salto. El salto salta por encima del abismo, pero este saltar por encima no es aquí un *pasar por encima de eso superándolo* y afianzándose en la orilla opuesta (quizá haciendo una inversión de lo que había hasta entonces: una nueva valoración de los valores, un recalcular para obtener nuevos valores), sino un saltar *sobre el* abismo sin fondo dejándole ser el abismo que es.

¿Quiénes son capaces de algo así? Aquellos que, siendo los fun- 132
dadores de todo fundamento, han quedado desasistidos de toda razón, y que en este abandono perciben lo otro... no, no lo otro, sino solo a sí mismos [*sic*], y que experimentan la más sencilla incardinación en la prestación de adecuación, llevándola al decir meditativo y a la obra poética, constructiva y plástica.

146

«*Universidad*». Los profesores universitarios actuales *ni* quieren un preguntar original por el *comienzo* histórico completamente distinto *ni* quieren arrojar una mirada resuelta a la esencia de la ciencia moderna, ni tampoco poner en funcionamiento el cumplimiento de esa esencia llevándola hasta ese *final* suyo que lleva tiempo demorándose. No quieren ni el comienzo ni el final, sino lo que ha habido hasta ahora y su eternización, bajándoles las persianas para que no vean el comienzo ni el final. Quieren que se los considere a la altura de los tiempos, y al mismo tiempo representan el papel de los horrorizados por la «época». No quieren llegar a una meditación, sino que quieren tener «su tranquilidad». «La ciencia» necesita tranquilidad para poder moverse. En eso están todos de acuerdo, con igual concordia y con una mendacidad recíproca, quienes son políticamente de confianza y los que tienen una orientación retrógrada. Pero esta mendacidad no es más que la endeblez a la hora de recordar.

133 147

«Arte y ciencia»: este sintagma nominal hay que pronunciarlo con un acompañamiento de música wagneriana.

Pero «arte *y* ciencia» es al mismo tiempo una degradación del arte y una sobrevaloración de la ciencia. No obstante, esta manera falaz de degradar y de ascender no es más que la consecuencia de una nivelación que se va propagando por todo aquello que está incluido en el círculo del mundillo de la «cultura» y de sus «valores».

148

Educación e instrucción. Educar: trasladar al hombre al campo de influencia de lo grande.

Instruir: hacer que quien calcula sepa maniobrar bien en lo pequeño y lo calculable y previsible.

149

Grande y pequeño: como más nítidamente revela lo pequeño su menudencia es con la elección de su adversario, pues como adversarios se escoge solo a aquellos de los que se figura de entrada que los podrá someter bajo sí gracias a que puede contar con que, si los vuelve despreciables, recibirá un aplauso. Pero quien desprecia siempre se empequeñece en función de aquello que desprecia. Solo aquel que aún es capaz de superar el desprecio no requiere ya de la superiori-
134 dad para ser grande, es decir, para *ser*, dejando estar lo otro | donde está y como está.

Pero quien se escoge como adversario lo mayor y lo grande, aunque es posible que sucumba en la lucha, pese a toda inferioridad nunca podrá hacerse pequeño mientras se mantenga firme en su elección, pues esta ha decidido ya sobre él.

150

La propaganda es el reverso de una «difamación» que no está segura de sí misma.

151

Cuando uno elude toda *meditación* por una cuestión de principios, se proporciona una «tranquilidad de conciencia» falseando la falta de meditación al convertirla en fortaleza y salud, lo cual resulta tanto más fácil cuanto que, «en la práctica», esta interpretación sigue teniendo razón ante quienes están implicados.

152

El pensar. Lo más difícil es advertir la *deformación* esencial en el seno del campar de la diferencia de ser y, *advirtiéndola*, concebir (no solo en sentido «dialéctico») esa deformación esencial como una necesidad del campar: poner la *deformación* esencial y, al ponerla, mantenerse libre de toda negación. El «desarrollo» de un pensador consiste en el despliegue de esta capacidad para fundamentar la deformación esencial. Pero para la opinión ordinaria y para su «optimismo», esta afirmación de la deformación esencial obtiene | de 135
inmediato la apariencia de ser un «pesimismo».

153

Meditación: el *valor* para saber los presupuestos propios y para averiguar el espacio de los objetivos propios preguntando por él. La *fuerza para tenerle respeto* al auténtico buscar y al riesgo de un largo extravío.

Pero la mayoría necesita la falta de meditación, pues también se necesita de ella si es que debe suceder algo. Lo ente nunca viene a ser por *un único* cauce. Pero la falta de meditación bajo la figura de la afirmación de una completa incuestionabilidad de todas las cosas jamás podrá ocupar el lugar de la meditación, si es que el hombre debe permanecer en la historia.

154

Quien hoy proclame que la filosofía resulta superflua e imposible tiene el privilegio de la honradez, frente a todos aquellos que practican una «filosofía nacionalsocialista»: una cosa así resulta aún más imposible y, al mismo tiempo, mucho más superflua que una «filosofía católica».

155 136

Solo gracias a Descartes, a los «filósofos» preocupados por la consistencia del «mundo externo» les han dado las condiciones y la posibilidad de demostrar presuntamente la «realidad» de lo ente «en sí».

156

«*Cultura*». La juventud no tiene ninguna posibilidad de emprender vías equivocadas a la hora de preguntar ni de esforzarse para abrirse paso a sí misma a través de oscuridades y de lo presuntamente obvio. ¿Cómo va a resultar entonces necesaria una fuerza creadora? ¿Dónde se juega uno entonces una o dos décadas en la meditación para quizá acabar conquistando un pequeño rayo de luz? A todos se

les adiestra para que se queden ahí sentados adormilados, esperando a que algún día venga alguien a meterles la papilla en la boca.

Cuanto menos crecimiento y cuanto menos suelo, cuanto más escasos sean los que aran y roturan y andan extraviados, tanta más política cultural, tantos más «institutos» y «academias» para teatro y cine, para dar discursos y para escribir en periódicos.

137 En el fondo, las diversas naciones solo «hacen» «cultura» para no tener que «avergonzarse» ante las demás naciones «culturales». La «cultura» ha venido a convertirse en un asunto de la competencia empresarial y del comercio. ¡Y qué edificante resulta cuando algún probo alcalde de pueblo se emplea «culturalmente»! Pero ya ni a eso le damos vueltas en la cabeza ni le dedicamos ningún «pensamiento»: basta con que nos dejen en paz y con que tengamos nuestro poco de prestigio público. ¿Dónde reside la causa de que la bondadosa y «decorosa» degradación espiritual de los alemanes haya alcanzado semejante magnitud? Pues, al fin y al cabo, por todas partes se realizan cosas «buenas» en la transmisión, reproducción y renovación de... lo que se creó antiguamente, e incluso a uno le parece que si se ha empleado bastante tiempo y de forma suficientemente profusa en esta mera reproducción, entonces, después de todo, tendrá que llegar el día en el que uno mismo se convierta en «creador». Bien podría ser que algún día *el* artista por excelencia sea el «violinista» y el «pianista»... mientras que el «poeta» no sea más que un hombre que «suministra» «guiones» para «películas» y «operetas».

Que la «guerra mundial» azotara la tierra fue al parecer, después
138 de todo, una penuria demasiado pequeña, | pues no suscitó ninguna
necesidad de crear, sino solo ocasiones para tomar medidas.

¿Dónde está entonces la causa de este extravío de la esencia propia? ¿En el hecho de que ya no queramos ninguna meditación? ¿Pero de dónde viene esta reticencia? ¿Es, *pese a todo*, el siniestro poder del *buen promedio* en todo lo que nos mantiene aplastados en las aguas poco hondas de lo increativo pero que, dentro de todo, tampoco nunca «está tan mal»? ¿Qué habrá de liberarnos de este poder, puesto que, al fin y al cabo, porta la máscara justamente de aquello que quiere que se lo busque y se aspire a ello? ¿Qué sacrificios habrá que brindar para que por una vez se quebrante esta *indecisión* en todo? ¿O es precisamente en esto en lo que consiste el insuprimible carácter de los alemanes: en el divertido chapotear simultáneo y en común en los charcos menos hondos de agua mientras unos pocos se hunden silenciosos en la corriente desconocida?

Y entonces, el peligro para este carácter consistiría en que este «chapotear» ganara una cierta «profundidad» para todos, y en

que las «corrientes» se canalizaran | y se hicieran completamente 139
navegables.

157

La destreza en todo ha prosperado ya tanto que cualquier cosa se la puede asumir y elaborar de inmediato, pudiéndosela hacer pasar por «nueva». Eso implica que nada se puede desarrollar ya en sí mismo hasta su esencialidad y hasta la grandeza de sus decisiones, ni elevarse hasta un auténtico antagonismo. Por eso faltan las grandes resistencias y, por tanto, las posibilidades de verse quizá sobrecogido por algo desconcertante. Que todas las extensiones temporales y espaciales se puedan abarcar y sumar con la máxima seguridad no es más que la consecuencia de que todo lo esencial es acaparado no en una esencia deformada, sino en lo inesencial del promedio. La deformación esencial de lo promediado consiste en su fácil superioridad. Lo promediado dispone de una manera diestra para eludir lo esencial, y por eso resulta especialmente idóneo para dar la impresión de lo «bueno», de *aquello* bueno que ya se ha encargado de establecer qué es lo que hay que considerar lo mejor de todo.

El promedio en todo lo que existe es el más acérrimo adversario
de los dioses. Pero quizá el propio dios cristiano | no sea más que el 140
promedio a toda costa, y por eso el que hasta ahora ha sido capaz de durar más en Occidente. Además, parece que haya sido creado de propio para la modernidad, porque con él se puede «calcular» y «negociar». Y por eso incluso se vuelve capaz de ser asumido en una cosmovisión en su calidad de «Dios nuestro Señor» y de «providencia», y hasta las «confesiones» que profesan fe en él (¿o en algo distinto?) se agrupan en «frentes», e incluso es en los barcos de la organización «Por la alegría a la fuerza»[9] el único sitio donde «en realidad» se lo llega a «vivenciar».

158

Hacen falta largas meditaciones y largos rodeos para darse cuenta de lo que, sobre todo, *ya no* se debe «emprender» en el actual momento de la filosofía (en el que ella se encuentra en el primer final y sin el otro comienzo, que vendrá en el futuro), aunque justamente ahora, cuando todo lo que sea «historiográfico» resulta habitual, y con la sagacidad de toda «psicología», resultan especialmente pro-

9. [*Kraft durch Freude*, «Por la alegría a la fuerza», abreviado K.d.F., era una organización subordinada del *Deutscher Arbeitsfront* (DAF), «Frente alemán de trabajo», que entre otras actividades organizaba viajes en grupo, en ocasiones en barco].

picias las posibilidades y las tentaciones de cualesquiera «clasicismos» ampulosos (elaboración escolar y sobre todo correcta —sin errores— de la filosofía anterior a cargo de la erudición). Errar en este sentido, retirando a la juventud de todas las preguntas bajo el
141 lema del «trabajo sólido», es mucho más funesto que | eliminar zafia pero claramente la erudición filosófica de las universidades. Todo error —cuanto más original sea el error, tanto más graves serán sus consecuencias— en la dirección que se da a una preparación del otro comienzo es fecundo y estimulante, pero ni siquiera esto se produce. Uno se ha vuelto ya demasiado inteligente y tiene conocimientos demasiado ricos como para equivocarse con el preguntar meditabundo emprendiendo enérgicamente la marcha bajo una necesidad. Ciertamente, aquel conocimiento de aquello que ya *no* debe suceder, la posesión de este «*no*», resulta algo más arduo que todo amontonamiento imperturbado de un simulacro de «productividad» erudita... que finge dar un «sí» a la filosofía.

159

Desde aquellos años en que andaba a tientas con la preparación de *Ser y tiempo* he avanzado algo, pero en filosofía eso significa siempre haber *retrocedido*. Aquella *pregunta* por el «sentido», es decir, por el ámbito del esbozo y por tanto por la verdad de la diferencia de ser, se ha vuelto más sencilla en su necesidad, mientras que el diálogo histórico con los grandes se ha vuelto más esencial y el otro comienzo más luminoso. Pero los *caminos* del pensar hasta el fondo *antes* de todo pronunciamiento prematuro e intempestivo se han vuelto más empinados y largos, aunque también nos hacen más di-
142 chosos... | suponiendo que la soledad de esos caminos uno quiera llamarla una «dicha».

160

Concebir: diciendo, atinar con lo que no se ha dicho y, transformándolo en una pregunta más original, adentrarse con ese preguntar en aquellos ámbitos que todo responder habitual tabica cada vez más.

161

La antropología y Descartes. Toda antropología —en la que forzosamente la filosofía anterior, aunque se la emplea profusamente, sin embargo, al mismo tiempo, *en cuanto que* filosofía es declarada superflua— tiene el privilegio de saber qué es lo que se exige de ella. Solo de una cosa no es capaz: de superar a Descartes, y eso en tan poca medida como jamás una consecuencia es lo bastante fuerte

como para arremeter contra lo que, al fin y al cabo, ella misma porta en su antagonismo, es decir, contra su fundamento.

162

Preguntarle a lo promediado en la majestuosidad que le es propia le infunde una forma peculiar de constancia. La fuerza para ello no es ninguna afluencia original: más bien consiste en que la complacencia en lo incuestionado no se consume, sino que cada vez se reserva | más para el aguante de la complacencia, la cual, rechazando 143
todo lo que le resulta inadecuado (y más que nada lo digno de ser cuestionado), se encuentra cada vez más segura y también más confirmada por la opinión general.

163

Se escucha que los alemanes han pasado de ser un «pueblo de poetas y pensadores» a ser una «nación de poetas y soldados»[10]. Hace algunos años, el mismo orador eliminó también al «amado Dios» de los cristianos a favor de Wotan. Pero resulta que, con la anexión de la Austria católica, en los discursos de este orador ha vuelto a aparecer de pronto el «amado Dios». Pero si ya se puede «citar» a Dios según haga falta, entonces más aún se podrá hacer lo mismo tan pronto con los «soldados» como también con los pensadores —cuando por ejemplo el orador tenga que hablar en un acto público a favor de un «pensador»—.

Por lo demás, al fin y al cabo, por lo que ya sabemos, ya *antes* de estas sabias palabras había entre los alemanes soldados. Y del mismo modo, pese a esta «proclamación», también habrá *después* entre los alemanes «pensadores». ¿Pero por qué no se habría de sembrar constantemente confusión entre la «juventud» con semejantes pronunciamientos?

Pero quizá la juventud, según cuál sea la ocasión, tampoco se 144
tome en serio estos discursos.

164

Dilthey: no se incluye entre los filósofos, pero menos aún entre los historiadores. Es un pensador de la historia, de ese tipo que en el siglo XIX encarnó como su máxima figura Jacob Burckhardt.

10. [B. von Schirach, *Vom musischen Menschen*, en Íd., *Revolution der Erziehung. Reden aus den Jahren des Aufbaus*, Zentralverlag der NSDAP, Franz Eher Nachfolge, Múnich, 1938, p. 187].

165

El otro comienzo. Repetir la pregunta inicial de la filosofía occidental significa comenzar el *otro* comienzo. Y esto exige suscitar el preguntar. Y eso significa desplazarse al campo de visión de lo digno de ser cuestionado.

Muy lejos de todo esto queda la opinión de que aquel otro comienzo se lo podría reemplazar sin más por una «doctrina» y llevar a cabo con ayuda de un «escrito». Pero apenas presagiamos qué preparativos son necesarios hasta que el primer comienzo pueda expresarse. ¿Y cómo debería encontrar oídos la pregunta por lo ente —los «ontólogos» son los verdaderos sordos—, y encima ahora, cuando entre lo ente como «objeto» y el hombre como «sujeto» se ha entro-
145 metido el calcular que representa y produce, | y cuando el ser de lo ente ha tenido que convertirse en maquinación, y cuando la indecisión reprime toda verdad?

Reparemos tan solo una y otra vez en el destino de Hölderlin: quedar sepultado así bajo la malinterpretación, que le arrebaten tan por completo todo futuro.

Pero el destino consiste en *el hecho de que* no reparemos en absoluto en este destino ni meditemos sobre lo que en ello se implica, en que todo viene aún demasiado pronto y es devorado demasiado rápidamente transformándoselo en lo historiográfico.

166

Cuanto en mayor medida y más rápidamente conoce el hombre todo, tanto más por completo mengua la memoria. Y el *recuerdo* es algo extraño que el hombre ya no es capaz de manejar. La «cultura» pasa a ser la forma fundamental de la barbarie.

Pero después de todo, considerándolas en lo esencial, estas cosas no son más que sacudidas dispersas de un ente reducido a un primer plano que se está terminando de desprender del ser oculto.

167

Cuál es el grado de verticalidad del declive hacia la muerte se mide en función de la superioridad jerárquica de la proximidad a la diferencia de ser. El espacio y el tiempo para esta medición son el «ser ahí».

146

168

¿Qué sucede cuando algo *grande* tiene que ser de tal modo que le rehúse la grandeza a todo, es decir, que todo lo considere solo un «trasfondo» para realzar y algo precursor? ¿O esto forma parte de todo lo grande?

Una terrible equivocidad: ¿no es pequeño y enano todo aquello que primero tiene que meditar sobre la grandeza? ¿O en una meditación así *puede* esconderse una *gran* necesidad, que en verdad no es ni chiquillería ni grandeza, sino un crear espacio y un deparar tiempo para las decisiones esenciales?

169

Las *obras de arte* solo se las puede «considerar» y «disfrutar» historiográficamente desde la historia cuando más fuerte que la «vivencia» se vuelve la experiencia de que, para el arte, nos falta la gran penuria y la disposición a vernos sobrecogidos por una verdad totalmente distinta. ¿Pero cómo puede la consideración historiográfica de la «historia del arte» preparar *mediatamente* experiencias tales? Pues esto solo puede suceder mediatamente, ya que, con arreglo al comportamiento de la época, todo lo *in*mediatamente dicho es saldado y vertido en la «vivencia». Y cuando encima | se «vivencia» la 147
penuria, entonces se ha vuelto infructuosa y ya no es capaz de engendrar una necesidad.

170

Si la *filosofía* de los tiempos futuros es una cordillera escarpada y resquebrajada, entonces alguno que otro tendrá que perderse al escalarla y permanecer ahí ilocalizable.

171

Pregunta: pero si la modernidad, con sus cosmovisiones, tiene que renunciar a la fuerza para regresar a lo ente (es decir, a la verdad de la diferencia de ser) y a la posibilidad de hacerlo, si su vigor ha de consistir justamente en organizarse dentro de la completa incuestionabilidad, ¿no se está preparando entonces a sí misma un final rápido? No: lo más promediado es lo que más dura. Lo esencial nunca es más que un instante. Solo que la historiografía —que es la que realmente marca el paso de la modernidad— suscita la apariencia de que, porque ella retiene lo pasado y con él también lo «grande», entonces ella también «*es*» eso: porque se puede «vivenciar» lo grande ya se es «grande», o por lo menos uno se siente conmovido por lo grande y forma parte de ello. A las épocas no historiográficas se les ahorró esta tentación.

172 148

La filosofía y la palabra. Porque la filosofía tiene que *fundamentar* el ser mismo en su respectiva verdad, su propio decir tiene que hacerse el surgir de la diferencia de ser. El decir de la filosofía no describe

la diferencia de ser ni narra sobre lo ente. Pero como en un primer momento —conforme a su uso— todo lenguaje *parece* referirse únicamente a lo ente, entonces todo decir se concibe en este sentido, y la malinterpretación de la filosofía se ha producido antes de que lo que ella ha dicho se haya considerado siquiera en su contenido.

Para la filosofía —y máxime para aquella que supera toda metafísica como algo que queda en primer plano—, *la palabra y su configuración* son el acontecimiento de la diferencia misma de ser: la diferencia de ser como acontecimiento que nos hace apropiados a ella. Por eso, ya aquí la más inaparente secuencia de pocas frases tiene que tener una ensambladura cuya ley no se pueda evidenciar en lo ente, sino que se pliegue a la diferencia de ser. La original fuerza nominativa de las palabras, después de haber sido transformada, tiene que ser reconducida al pensar meditativo, sin que a partir de «meros significados léxicos» se pueda derivar acaso «algo». Porque la palabra meditativa siempre piensa la diferencia de ser, pero esta campa en la esencia, en la deformación de esa esencia y en la inesen-
149 cialidad del promedio, | por eso la palabra meditativa nunca cubre un *único* significado, sino la entera y contradictoria irradiación del campar de la esencia de lo dicho. Por ejemplo, cuando se nombra y se piensa la verdad, se están pensando conjuntamente la falacia y el opinar promediado, pero no acaso solo en un sentido «dialéctico», sino en el sentido de ingresar en los ámbitos de esbozo y en un resquebrajamiento de esos ámbitos que jamás podrá recubrirse ni taparse guardándolo meramente dentro de un «tanto... como». Cuando la filosofía nombra la deformación esencial, en el campo de visión de la valoración y la práctica explicativas y cotidianas esto podrá concebirse como desvalorización y combatimiento, pero la filosofía nunca puede rechazar la deformación esencial, sino que justamente *ella* tiene que saber la necesidad de tal deformación esencial, y solo junto con esa necesidad *y* con lo inesencial tiene que saber lo abisal del campar y, de tal modo, la plena irradiación de su esencia.

Aunque el arte es *esencialmente* distinto de la filosofía, es el artista acaso completamente «afilosófico» quien mejor puede comprender algo acerca del decir meditativo y de su manera de fundamentar. Pero porque, por otro lado, la filosofía en cuanto que saber se ha desplazado a las proximidades de la «ciencia», mientras que esta no se define por el saber sino que el saber siempre se define por la «ciencia» que se está practicando, por eso el «pensar» «científico» es el que más alejado queda de la posibilidad de presagiar lo que está sucediendo en la filosofía. Ya por eso, el intento de filosofar dentro de la universidad representa saltar a sabiendas dentro de un ámbito de inevitable malinterpretación de toda filosofía. Esta malinterpreta-

ción se produce sin que ni siquiera haga falta interpretar primero: es favorecida por la propensión a juntar la «filosofía» con la «cosmovisión» y a valorarla en función de esta. La malinterpretación se acaba consumando con el empeño —en un sentido medieval— por hacer provechosa la «filosofía» a la hora de desempolvar e ilustrar la «cosmovisión cristiana» poniéndola a la altura de la época, para de este modo, naturalmente, pasar de inmediato a «refutar» la filosofía.

¿O acaso sea la universidad actual, justamente porque en ella se ha almacenado esta múltiple posibilidad de malinterpretación de la filosofía, el lugar más apropiado para arriesgarse una y otra vez a lo desconcertante? Este arriesgarse experimenta un alivio gracias a que, además, la «filosofía» se ha vuelto irreconocible de entrada en la medida en que se presenta bajo la figura usual de la | erudición 151
filosófica, desarrollando así siempre un cierto «mundillo» que incluso en ocasiones puede reportar un provecho.

173

Hoy los «principiantes» o bien ya han «terminado», de modo que lo hacen todo «correctamente» y «resuelven» los «problemas supremos» y ya en las tesis doctorales maltratan enseguida a los grandes pensadores y poetas, o bien, en otro sentido, no comienzan, por cuanto que se limitan a repetir lo que han dicho otros y a convertir lo que escuchan en una «escolástica». ¿Por qué no encontramos por ninguna parte a aquellos que comienzan con algo pequeño y que queda en primer plano pero que, sin embargo, son movidos por un apasionamiento inconfundible? Supuestamente existen, pero tienen sus motivos para sustraerse a toda guía.

La «filosofía de la filosofía» se ha vuelto ahora imposible, porque ya no existe *la* filosofía *«acerca»* de la cual se pudiera filosofar. ¿Pero existe aquella otra filosofía que filosofa y que, por tanto, se prepara para el otro comienzo?

174

Parece que a *los alemanes* ya ni siquiera se les debiera hacer el honor de que todos los dioses les *abandonaran.* | ¿Pero qué sucedería 152
si, pese a todo el esfuerzo historiográfico que ha costado volver a desenterrar lo alemán, nos estuviéramos dedicando pese a todo a empujar la esencia de lo alemán hacia una inversión gigantesca, porque todo eso ya no echa *raíces* ni tiene ningún espacio de crecimiento —ni tierra ni cielo—, sino que solo tiene lo «incesante» de un *organizar* a toda costa tras el cual se esconde el vacío y la inseguridad?

¿No tienen que venir acontecimientos más originales y nociones *más esenciales* de la historia y del ser, si es que ahora, en un «mundo»

completamente destruido por la organización, ha de configurarse una forma que garantice grandes destinos?

175

Mientras sea el enemigo quien prescribe las armas y el tipo de combate quizá será posible una defensa, pero jamás una superación creadora. Para eso hace falta una libertad antiquísima a partir de la penuria de la más recóndita alegría del crear más silente.

176

¿Qué sabemos del origen del poder, si conocemos tan poco su esencia?

153 177

Si *la diferencia de ser* no se la puede evidenciar nunca a partir de ningún ámbito de *lo ente*, ni mucho menos se la puede derivar de leyes y pasos del *pensar*, ¿dónde hay que meter entonces la filosofía una vez que haya comprendido esto? La realización y la configuración de esta experiencia contienen en sí la fundamentación del espacio para la propia diferencia de ser.

¿Puede jamás el hombre quedar expuesto de este modo a la diferencia de ser? ¿Ha intentado jamás los caminos para ello —que son vías de su transformación—? ¿De qué otro modo ha de experimentar esta transformación su empuje si no es haciéndose «visible» de momento la historia del ser en la historia del hombre, y gracias a que la historia del ser templa por completo la esencia de su época no historiográficamente, sino históricamente?

178

¿Por qué *lo más abisal* —el instante— ama al mismo tiempo *lo más evanescente*? ¿Hasta qué punto se ha recorrido y medido aquí la más sencilla amplitud de la verdad de la diferencia de ser... pero siguiendo ella todavía *in*fundamentada? ¿Cómo surgen aquí el tiempo y el espacio juntándose —con su campar sumamente capaz de virar en direcciones opuestas— en una unidad original que partiendo de los conceptos habituales resulta inaprehensible?

154 *El pueblo*: «el pueblo», con todos los múltiples significados de su esencia, asume en un primer momento el cumplimiento del carácter de sujeto que tiene el hombre y que, previamente y sin que él lo sepa, quedó fijado en la modernidad. La esencia del pueblo jamás llegará a ser un poder histórico y original mientras siga teniendo como base el carácter tácito de sujeto, y sobre este «terreno» toda reflexión en relación con el pueblo solo llega como mucho a perfilar

los diversos significados de la palabra. Lo «popular» solo llega hasta su verdad propia, que siempre está *condicionada*, cuando la esencia misma del pueblo se ha reconocido en su múltiple adversidad y contrariedad interna, con arreglo a la cual él tiene que llegar a ser la morada de un destino: el pueblo como masa, el pueblo como fundamento vital, el pueblo como lo que obedece a la historia, el pueblo en cuanto que incluido en el ser, y todo esto no en la yuxtaposición del «también», sino en la contraposición de lo simultáneo y de aquello que el «ser ahí» tiene que fundamentar como fundamento suyo.

Pero en lugar de eso, «el pueblo» pasa a ser un nombre para aquello que solo existe siempre como unidad y que unifica suprimiendo las oposiciones. *Así* es como encubre su esencia más propia como morada del destino, escondiendo además su anterior carácter de «sujeto» bajo la máscara de un pensamiento comunitario que si deja prevalecer el «sujeto» | es solo como lo «yoico», ce- 155
rrándose así a la posibilidad de poner la anterior interpretación de su esencia bajo la mirada meditativa.

Pero el carácter de sujeto experimenta aún una especial induración a causa de la prioridad de la interpretación biológica (es decir, en realidad abiológica) del carácter del pueblo, una interpretación «biológica» de la muchedumbre que resulta particularmente fácil de asimilar y que por eso, en consideración a ella, hay que poner a su vez de relieve con particular frecuencia.

Esta forma de mantener reprimida la esencia del pueblo en una interpretación insuficiente (que no es acaso meramente «teórica») resulta tanto más funesta cuanto que, después de todo, en la «metafísica» alemana a partir de Leibniz hay a disposición bastantes posibilidades para una interpretación relativamente original. Sin embargo, esas posibilidades se siguen quedando en «metafísicas», y por tanto resultan esencialmente insuficientes para superar el carácter de sujeto.

Aunque digamos que el pueblo no puede ser lo incondicional, sino solo algo condicionantemente condicionado, ¿en el sentido de la «metafísica» y del ser no estamos pensando ya falazmente, en la medida en que hemos tomado al «pueblo» de entrada como si fuera un objeto?

Quizá todo esto se considere un jugueteo de conceptos, pero quizá alguna vez aprendamos a presagiar que solo se está hablando de *la decisión* de Occidente sobre si el pueblo se experimenta a sí mismo como empleado por la «diferencia de ser» y sacrificado a ella o como un gigantesco hervidero de maquinaciones presuntamente «eternas».

156 180*

Las formas del *cristianismo moderno* como las auténticas figuras de la carencia de Dios.

El *catolicismo*, que no tiene que ver lo más mínimo con el cristianismo medieval.

«*Frente confesional*»: curialismo romano bajo la figura del protestantismo alemán. La forma más reciente del cristianismo cultural: cristiandad como máscara para la afirmación de un dominio mundano que se ha vuelto frágil.

Cristianos alemanes: un malentendido acristiano y anticristiano del alemán.

Y sin embargo, el cristianismo ha despertado y ha creado unas fuerzas del espíritu, del disciplinamiento y de la fortaleza anímica que ya no se pueden omitir cuando se piensa sobre la historia occidental, sobre todo teniendo en cuenta que siguen repercutiendo y que aún les ofrecen «asidero» a algunos, aunque solo sea en su forma invertida.

Pero no es aquí donde se toman las grandes decisiones. Hace tiempo que el cristianismo perdió todo el poder de la originalidad: su propia historia la ha convertido en historiográfica.

157 *Lo lúdico y lo desasosegante de unas cifras de cómputo temporal historiográfico que quedan en el primer plano de la abisal historia alemana:*

1806: Hölderlin se marcha y arranca una Congregación alemana.

1813: El arranque alemán alcanza su punto álgido y nace Richard Wagner.

1845: Hölderlin se retira del «mundo» y un año después Nietzsche entra en él.

1870-1876: Se funda en Alemania la «época de los fundadores»** y se publican las *Consideraciones intempestivas* de Nietzsche.

1883: Se publica la primera parte del *Zaratustra* y muere Richard Wagner.

1888: Finales de diciembre: «Euforia» de Nietzsche que precede a su desmoronamiento y...

(26 de septiembre de 1889)

* [En el texto original falta el número 179. *N. del T.*].

** [Véase *supra*, p. 319. *N. del T.*].

[ÍNDICE DE NOMBRES Y NOCIONES]

EPÍLOGO DEL EDITOR

Con el presente volumen 94 de la edición de las Obras Completas de Martin Heidegger se publica, en su apartado IV, la primera serie de los que él mismo llamó «Cuadernos negros».

En las «Reflexiones X», que se incluyen en el volumen 95, se encuentra un pronunciamiento acerca del carácter de estas «reflexiones», que se despliegan a lo largo de quince cuadernos. No se trata de «aforismos a modo de máximas acerca de la vida», sino de «inaparentes puestos de avanzadilla y de retaguardia en el conjunto del intento de una meditación, todavía indecible, sobre la conquista de un camino para un preguntar que vuelve a ser inicial, y que a diferencia del pensar metafísico se llama el pensar sobre la historia de la diferencia de ser»[1]. «No es decisivo» «lo que se representa ni lo que se compone a modo de un edificio de nociones», «sino únicamente cómo se pregunta y que, en general, se esté preguntando por el ser».

De modo similar, también en su «Retrospectiva al camino» Heidegger se refiere a los «libros de anotaciones, sobre todo II, IV y V», es decir, a las «Reflexiones» correspondientes. En ellos habrían quedado consignados «entre otras cosas también los temples fundamentales del preguntar y las indicaciones para llegar a los campos de visión más extremos de los intentos meditativos»[2]. El énfasis en los «temples de ánimo del preguntar» respalda la indicación de que en el caso de estas «Reflexiones» se trata de «intentos meditativos».

1. M. Heidegger, «Überlegungen X, a», en *Überlegungen VII-XI* (GA 95), ed. de P. Trawny, Fráncfort M., 2014.

2. M. Heidegger, *Besinnung* (GA 66), ed. de F.-W. von Herrmann, Fráncfort M., 1977, p. 426.

En este sentido, ya antes del comienzo del primer cuaderno negro publicado, he intercalado una indicación posterior, que supuestamente procede de comienzos de los años setenta, en la que se dice que en el caso de los Cuadernos negros no se trata de «apuntes para un sistema planificado», sino que, «en su núcleo», son «intentos de un sencillo nombrar»[3]. Llama la atención que, entre las tres designaciones que se emplean en los Cuadernos negros, la designación de «intento» acapare una relevancia esencial.

Siendo unos «inaparentes puestos de avanzadilla y de retaguardia», es decir, unas reflexiones preliminares y unas consideraciones posteriores por parte de un pensamiento aclaratorio del ser, los Cuadernos negros constituyen una forma que todavía resultaba desconocida entre los muchos escritos del pensador que ya han sido publicados. Si (también) es «decisivo» «cómo se pregunta», es decir, cómo se formula lingüísticamente la pregunta por el «sentido del ser», en los Cuadernos negros nos encontramos entonces con un escrito de un «estilo» nuevo, un concepto que a lo largo de los «apuntes» se lo piensa a fondo a menudo.

Junto con los trabajos publicados de los años veinte, las lecciones, las anotaciones de los seminarios, los artículos, las conferencias y los tratados sobre la historia del ser, en los Cuadernos negros trabamos conocimiento con una nueva vía de expresión de Heidegger. La pregunta acerca de qué conexión guardan entre sí todos estos diversos modos de hablar acaso sea una de las tareas más importantes para un pensar que trate de entender el pensamiento de Heidegger en su conjunto.

Los Cuadernos negros representan una forma que, en su estilo, resulta singular no solo en Heidegger, sino posiblemente en toda la filosofía del siglo XX. De los tipos de texto que en general son usuales, con el que mejor se los podría comparar todavía sería con el «diario de pensamientos» o el «diario filosófico». Pero mientras que esta designación relega casi siempre al margen de unas obras completas los escritos que quedan comprendidos bajo ella, el significado de los Cuadernos negros habrá que considerarlo sin embargo aún en el contexto del «camino para el preguntar inicial» de Heidegger.

Según me han comunicado Hermann Heidegger, que es el administrador del legado, y Friedrich-Wilhelm von Herrmann, que fue asistente privado de Heidegger entre 1972 y 1976, los Cuadernos negros fueron trasladados aproximadamente a mediados de los

3. *Supra*, p. 9.

años setenta al Archivo Alemán de Literatura de Marbach. Con motivo de este traslado, Heidegger declaró que no tenían que ser publicados hasta que la edición de las Obras Completas hubiera estado del todo terminada. Hasta entonces debían quedar, «por así decirlo, doblemente bajo secreto» (von Herrmann). Nadie debía poder echarles un vistazo ni leerlos. El administrador del legado se resolvió a obrar contra esta indicación porque los retrasos en la edición de volúmenes aún no publicados no debían perjudicar la empresa entera de hacer que el pensamiento de Martin Heidegger se muestre en la forma debida.

Cabe preguntar por qué Heidegger quería que los Cuadernos negros solo se publicaran como los volúmenes últimos de la edición de las Obras Completas. La respuesta bien podría referirse a una norma ya conocida de la publicación, según la cual los tratados que versan sobre la historia del ser no debían ser publicados hasta después de haberse editado todas las lecciones. Pues las lecciones que intencionadamente no hablan de aquello que contienen los escritos sobre la historia del ser preparan lo que en estos viene a decirse con un lenguaje que no se rige en función de una exposición pública.

Tenemos treinta y cuatro Cuadernos negros: catorce cuadernos que llevan el título de «Reflexiones», nueve «Anotaciones», dos series de «Cuatro cuadernos», dos «Vigilias», un «Nocturno», dos cuadernos titulados «Señas» y cuatro cuadernos titulados «Cosas provisionales». Junto a estos se han encontrado otros dos cuadernos que llevan por título «Megiston» y «Palabras fundamentales». Si y cómo hay que encuadrarlos en los Cuadernos negros es algo que todavía está por aclarar. A lo largo de los próximos años, los volúmenes 94 a 102 de la edición de las Obras Completas contendrán los treinta y cuatro manuscritos que se han mencionado en primer lugar.

El surgimiento de los cuadernos abarca un periodo de tiempo de más de cuarenta años. En el primer cuaderno que tenemos, «Señas x reflexiones (II) e indicaciones», aparece en su primera página la fecha «octubre de 1931». En «Cosas provisionales III» se encuentra una referencia a «Le Thor 1969», es decir, que el cuaderno «Cosas provisionales IV» tuvo que haberse escrito a comienzos de los años setenta. Falta un cuaderno, las «Señas x reflexiones (I) e indicaciones», que tuvo que haberse escrito en torno a 1930. No ha logrado aclararse cuál fue su paradero.

El volumen 94 de la edición de las Obras Completas es el primero de la serie de tres volúmenes en los que se publican las «Reflexiones». Contiene las «Señas x reflexiones (II) e indicaciones», las «Reflexiones y señas III», así como las posteriores «Reflexiones» IV a VI. El primer cuaderno de este volumen comienza en otoño de 1931, mientras que el último cuaderno con las «Reflexiones VI», a tenor de la referencia a un discurso de Baldur von Schirach[4] que él pronunció con motivo de la inauguración de los festivales de Weimar, acaba en junio de 1938.

Por consiguiente, es en esta serie de las «Reflexiones» donde se encuadra la época en la que Heidegger fue rector de la Universidad de Friburgo, desde el 21 de abril de 1933 hasta el 28 de abril de 1934. Las «Reflexiones y señas III», que comienzan en «otoño de 1932», contienen muchas anotaciones en las que Heidegger rinde cuentas sobre su rectorado. Queda claro que, pese a aprobar del todo el temple revolucionario, ya muy tempranamente duda de su decisión de haber aceptado el cargo. En general queda claro cuál es todo el distanciamiento interior que el pensador guarda hacia los acontecimientos históricos. Pero igualmente tampoco se puede obviar con cuánto convencimiento suponía que, con la «revolución», la filosofía había terminado y tenía que ser relevada con toda resolución por la «metapolítica 'del' pueblo histórico»[5].

Con ello enlaza también el pensamiento de que se puede distinguir entre un «nacionalsocialismo vulgar»[6] y un «nacionalsocialismo espiritual»[7]. Pero este «nacionalsocialismo espiritual» no hay que distinguirlo como se diferenciaría uno teórico de uno práctico. La única posibilidad de dar un sentido a ese concepto —que sin embargo se emplea muy pocas veces— es que Heidegger entiende por tal un nacionalsocialismo que obedece a la «metapolítica» que él desarrolla. Pero, en el fondo, la «metapolítica» no puede consistir en otra cosa que en las reflexiones de Heidegger —encuadradas en su meditación sobre la historia del ser— acerca de la relación entre el «primer comienzo» y el «otro comienzo».

Un rasgo esencial de todas las «Reflexiones» es el intento que hace Heidegger de obtener una comprensión de aspectos de la historia del ser a partir de los «signos»[8] o las «señales distintivas» de la cotidianidad del nacionalsocialismo en la «ciencia», la «reli-

4. *Supra*, p. 403.
5. «Reflexiones y señas III», *supra*, p. 104.
6. *Ibid.*, *supra*, p. 119.
7. *Ibid.*, *supra*, p. 113.
8. «Reflexiones VI», *supra*, p. 335.

gión», la «política» y la «cultura». En las «Reflexiones», este rasgo es tan marcado que, cuando menos, determina en parte la impresión general que provocan estas anotaciones. Como cabía esperar, Heidegger encuentra en las circunstancias diarias de los años treinta «signos» de un «olvido del ser» que se va perfilando de forma cada vez más catastrófica. Por lo demás, es patente que este procedimiento consistente en encontrar en la vida diaria rastros de la historia del ser menoscaba esa diferencia que tanto enfatiza Heidegger entre historiografía e historia.

De esta interpretación forma parte también el hecho de que, como muy tarde en el verano de 1936, Heidegger experimenta un distanciamiento respecto del nacionalsocialismo tal como había venido a existir realmente, en el cual él podía vislumbrar y criticar la «cosmovisión» de un «'biologismo' desangelado y burdo»[9]. Al mismo tiempo, se opone desde el principio a la crítica que el nacionalsocialismo hacía a lo que se daba en llamar «intelectualismo»[10], es decir, a una presunta extravagancia absurda en cuestiones teóricas. En las «Reflexiones» de esta época vemos, pues, cómo el pensador trabaja para irse saliendo paso a paso de su temprana postura a favor del nacionalsocialismo.

El trasfondo justamente de estas interpretaciones que, con los términos de la historia del ser, se van haciendo de la vida diaria en el nacionalsocialismo, lo constituyen ciertamente todos aquellos pensamientos que conocemos de los tratados de Heidegger sobre la historia del ser que surgieron en aquella misma época: las *Aportaciones a la filosofía (Sobre el acontecimiento)* (GA 65, 1936-1938), la *Meditación* (GA 66, 1938-1939), así como los textos posteriores *Historia de la diferencia de ser* (GA 69, 1939-1940), *Sobre el comienzo* (GA 70, 1941) y *El acontecimiento* (GA 71, 1941-1942). En las «Reflexiones» encontramos una y otra vez reminiscencias de estos escritos.

Estas «Reflexiones» que salen publicadas como volúmenes 94 a 96 de la edición de las Obras Completas comprenden catorce de un total de treinta y cuatro (o treinta y seis) cuadernos de hule negro con un formato inusual (136 x 192 mm). Los originales de los cuadernos se encuentran en el legado de Heidegger, en el Archivo Alemán de Literatura en Marbach del Neckar. El editor dispuso de unas copias, en una encuadernación de tela azul, sobre cuyos lomos venían indicados los títulos.

9. «Reflexiones IV», *supra*, p. 185.
10. «Reflexiones y señas III», *supra*, p. 142.

El volumen 94 de la edición de las Obras Completas de Martin Heidegger se compone de los siguientes textos:

Señas x reflexiones II e indicaciones, 140 páginas;
Reflexiones y señas III, 144;
Reflexiones IV, 124;
Reflexiones V, 154;
Reflexiones VI, 157.

A estos textos se les suman los correspondientes índices de nombres y nociones de los que Heidegger proveyó a los Cuadernos negros. Los índices que nos han llegado se publican al final de cada cuaderno.

Los textos manuscritos fueron elaborados del todo. Apenas muestran errores de escritura. No nos consta que hubiera trabajos preliminares.

La doctora Luise Michaelsen copió a máquina «Señas x reflexiones (II) e indicaciones» y «Reflexiones y señas III», y el catedrático de instituto Detlev Heidegger hizo lo propio con «Reflexiones IV» hasta «Reflexiones VI». El doctor Hermann Heidegger cotejó las copias a máquina.

Yo volví a transcribir todo a partir de los manuscritos, comparándolos constantemente con las copias a máquina de las que yo ya disponía. Luego cotejé las copias. Finalmente, yo y mi colaboradora y alumna Sophia Heiden hicimos las correcciones de las galeradas y de las pruebas compaginadas.

Martin Heidegger numeró de corrido las «Reflexiones», poniendo números sobre cada una de las consideraciones, siguiendo quizá el modelo de ciertos escritos de Friedrich Nietzsche o el de sus propios tratados sobre la historia del ser. Esto cambia con las «Reflexiones XIV». Estas reflexiones y todos los Cuadernos negros posteriores ya no tienen esta numeración.

Las letras (a, b, c) con las que Heidegger marcaba respectivamente las primeras páginas, así como los números de página que comienzan después en los Cuadernos negros, se reproducen al margen coincidiendo con el comienzo del párrafo respectivo, y cuando el comienzo del párrafo no coincide con el comienzo de la página, el final de la página anterior se señala con una línea vertical | (pleca) en el lugar correspondiente de la frase. Signos de interrogación entre corchetes [?] indican que no se está seguro de cómo hay que leer el pasaje correspondiente del manuscrito. Todas las referencias numéricas en el texto de Heidegger corresponden a números de página. El símbolo ⊐, que el propio Heidegger emplea, significa

«manuscrito». Todos los subrayados del texto de Heidegger figuran en cursiva.

Más que en otros volúmenes de la edición de las Obras Completas aquí se han añadido algunas aclaraciones a ciertas expresiones de Heidegger. Esto sucede sobre todo en el caso de expresiones que se refieren a acontecimientos históricos. Con esas aclaraciones, el lector podrá ir comprendiendo qué «reflexiones» anotó el pensador en qué momento. También en el caso de personas u organizaciones que el lector joven quizá ya no conozca he añadido unas indicaciones sucintas. Resulta obvio que aquí, en el caso de una edición de «última mano»*, no se puede pretender resultar exhaustivo.

Además, de cuando en cuando he ajustado a las reglas la peculiar ortografía de Heidegger, así como su peculiar estilo en la construcción de las frases, aunque de manera muy reservada. Pero al mismo tiempo he conservado intencionadamente ciertas particularidades, como por ejemplo esa manera peculiar de escribir con mayúscula el adjetivo que corresponde a un sustantivo (como «Große Feind»[11] o «Gründende Schwingen»[12]). Del mismo modo, esas palabras que Heidegger crea con su famoso procedimiento de enlazarlas con un guion no se han homogeneizado, sino que, salvo unas pocas excepciones, se las reproduce tal como aparecen en el manuscrito**.

Doy las gracias al doctor Hermann Heidegger por la confianza que supone haberme encomendado la tarea de editar los Cuadernos negros. A la señora Jutta Heidegger le agradezco el cotejo de este volumen y la lectura de las correcciones de las pruebas compaginadas. Al catedrático de instituto Detlev Heidegger le agradezco la redacción de la primera transcripción. Al profesor doctor Friedrich-Wilhelm von Herrmann quiero agradecerle las muchas conversaciones que, en el curso de la edición, condujeron a alguna que otra decisión. También merecen mi gratitud el abogado Arnulf Heidegger y el señor Vittorio E. Klostermann. A la señora Anastasia Urban de la editorial Vittorio Klostermann le quedo agradecido por una colaboración que siempre fue buena y cordial. Al doctor Ulrich von

* [«Edición de última mano» se llama a la última versión que un autor dejó de una obra suya, bien porque la dio por ya definitiva, bien porque se vio impedido para seguir revisándola. *N. del T.*].

11. «Señas x reflexiones (II) e indicaciones», *supra*, p. 16.
12. *Ibid.*, *supra*, p. 36.

** [En esta traducción, el uso de mayúsculas se ha adaptado a la ortografía castellana, y en lugar del uso de guiones para crear palabras por el procedimiento de enlazarlas se ha optado por entrecomillar el sintagma correspondiente. *N. del T.*].

Bülow del Archivo Alemán de Literatura de Marbach del Neckar le agradezco su ayuda por cuanto se refiere a la disponibilidad de los manuscritos. A la señora Sophia Heiden le doy las gracias por el atento trabajo de corrección.

Dusseldorf, 13 de diciembre de 2013

PETER TRAWNY

Martin Heidegger (1889-1976)

Es uno de los pensadores decisivos del siglo XX filosófico. Nacido en Messkirch (Baden), abandonó los estudios teológicos para dedicarse a la filosofía, orientando su interés hacia la fenomenología husserliana, la hermenéutica de Dilthey y la filosofía de Aristóteles. Bajo la tutela académica de Husserl, primero fue profesor ayudante en la Universidad de Friburgo (1919-1923), luego profesor titular en Marburgo (1923-1927), hasta que finalmente obtuvo la cátedra en Friburgo. Nombrado en 1933 rector de esa misma Universidad, sus controvertidas relaciones con el régimen nacionalsocialista trajeron, con el final de la guerra, la suspensión de sus funciones académicas. Apartado cada vez más de la vida pública, adulado por unos a la vez que criticado por otros, Heidegger se consagró en esta segunda etapa de su vida enteramente a la «experiencia del pensar», impartiendo seminarios, dictando conferencias y publicando importantes ensayos sobre el final de la metafísica, el humanismo, la técnica y el arte.

De entre sus obras cabe destacar: *Los problemas fundamentales de la fenomenología* (2000); *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles* (2002); *Tiempo e historia* (2009); *¿Qué significa pensar?* ([3]2010); *El concepto de tiempo* ([5]2011), y la fundamental *Ser y tiempo* ([3]2012), todas ellas publicadas en esta misma Editorial.


ISBN 978-84-9879-603-2
9 788498 796032